This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Dr. S. Maybaum, die Entwickelung des altisraelitischen Priesterthums 17
Dr. A. Jellinek, der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern 2
Prof. Dr. Bernh. Stade, über den Propheten Zacharia 23
Fortsetzung 27
Schluß 31
1) פסיקתא רבתי. Herausgegeben von M. Friedmann
2) מדרש לקח טוב oder פסיקתא רבתי. Herausgegeben von Salomon Buber 284
Schluß 32
Moses Schulbaum, ספר אוצר חמלים 42
J. A. Benjakob, אוצר הספרים 375
Revue des études Juives. Publication trimestrielle de la Societé des études Juives Paris 1880 459
L. Wogue, Histoire de la bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours 477
...er und H. L. Strack, die Dikduke hateamim ...s Ahro... Mosche ben Ascher 515
...junge... . . . . .
... . 525
... un... ...ung zur Anzeige des ס' ...הם ... J. A. Benjakob. Von Dr. ...n 570

... Monasch & Co. in Krotoschin.

Seite
es altisraeli- 179–1
in nichtjüdi- 236–2
pheten Za- 239–24
. . . . 277–28
. . . . 317–3
edmann
ausge- . . . 284–2
. . . 328–33
. . . 428–4
. . . 375–38
459–4
–48
4

THORNTON & SON
Booksellers
11 The Broad
Oxford

DS
101
.M74
v.30

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. H. Graetz.

Dreißigster Jahrgang.

(Neue Folge, dreizehnter Jahrgang).

1881.

Krotoschin,

Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Bedeutende Preisermässigung

nur wenn direct von Krotoschin bezogen.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cassel, Dr. D., Hebr.-deutsches Wörterbuch, gebunden, Ladenpreis 4,50 M., zu . . . . . 2,50 M

Deutsch. Synagogen- u. Schullieder, zu . . . . . 1,50 „

Hanna, Andachtsbuch, von Freund, geb. in Prachtband und echten Goldschnitt . . . . . 4,50 „

Kayserling, Rabb. Dr. M., Bibliothek jüdischer Kanzelredner 2 Bde., 1870/72, schon herabgesetzter Preis 8 M. zu . . 4,50 M.

Neuda, Stunden der Andacht. Gebetbuch f. isr. Mädchen und Frauen. Neue Folge. Eleg. cart. mit Umschlag in Golddr. 0,70 „

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religions-Büchlein f. d. erste isr. Jugend, Ladenpreis 0,80 M. zu . . . . . 0,60 „

Zeitschrift, jüdische, f. Wissenschaft und Leben, herausgegeb. von Dr. Abraham Geiger, compl. (1862—1875) Ladenpreis 66 M., zu . . . . . 18 „

Krotoschin 1881. **B. L. Monasch & Co.**

In unserem Verlage erschien soeben und ist direkt von uns wie durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Shylock

in der Sage, im Drama und in der Geschichte.

Von

Professor Dr. H. Graetz.

Preis 53 Pf. bei Frankozusendung.

B. L. Monasch & Co.

in Krotoschin.

Verlag von Baumgärtner's Buchhandlung, Leipzig.

אגרת מרדכי

Das Schächtfach.

Methodisch bearbeitet von

M. Benjamin.

Mit Holzschnitten und einer grossen farbigen Tafel:

Darstellung der fehlerhaften Lunge und Umgebung.

Preis brochirt 2 Mark.

In jeder Buchhandlung zu haben.

Abhandlungen.

Spuren des deuterojesaianischen Ideenganges in der zeitgenössischen und späteren Literatur.

Die Bibelforschung ist wohl gegenwärtig der Mühe überhoben, den Beweis antreten zu müssen, daß die letzten sechsundzwanzig Kapitel des Jesaia, welche auch äußerlich kenntlich genug von den Jesaianischen Reden in den ersten 35 oder 33 Kapiteln getrennt sind, nicht Amos' Sohn angehören, sondern von einem in Babylonien im Exile lebenden Propheten stammen, welcher der damaligen Empfindung der Exulanten zwischen tiefgewisser Hoffnung und beklemmender Angst einen so überwältigenden, glanzvollen Ausdruck verliehen hat. Abgesehen von dem negativen Momente, daß sich gerade vor dieser Sammlung nicht die Aufschrift ישעיה בן findet, unterscheiden sich ja diese Jesaianischen Reden in Inhalt und Darstellung so markirt von den proto-jesaianischen, daß nur die Absterblendung es nicht sehen und anerkennen will. Die Verödung des heiligen Landes, der heiligen Stadt und des Tempels, das bittere Leiden der Exulanten durch die Chaldäer und die Erwartung, welche auf

den persischen Eroberer Cyrus gesetzt wird, auch abgesehen von anderen markirten Zügen, sind Kriterien genug, nicht nur dafür, daß der Verfasser dieser Reden nicht identisch mit Proto-Jesaia sein kann, sondern auch dafür, daß er inmitten des Exils gelebt und seine Trostesworte an die Exulanten gerichtet hat. Dieses Resultat der Bibelforschung von einem Deutero-Jesaia steht wohl gegenwärtig gegen alle Anfechtung unerschütterlich fest. Dem Begriffe der Prophetie schadet diese kritische Annahme keineswegs; denn für die Wahrheit derselben ist es gleichgültig, ob der Untergang des Chaldäerreiches und die Wiedergeburt des judäischen Volkes 150 Jahre vorher oder ein Jahrzehnt vorher verkündet worden ist. Hat dieser so souveräne exilische Prophet, der so zart zu trösten und so gewaltig zu drohen verstanden hat, Einfluß auf die Literatur ausgeübt? Die Reden sämmtlicher großen Propheten, Amos, Jesaia, Jeremia, Ezechiel haben einen Widerhall in dem späteren Schriftthum gefunden, der sich in Entlehnungen und Anspielungen kund giebt. Sind auch von diesem, man kann sagen noch reicheren Propheten Spuren geblieben? Noch eine andere Frage drängt sich dabei auf. Hat Deutero-Jesaia seine Reden gesprochen oder nicht gesprochen, wie einige Ausleger vermuthet haben, sondern sie nur niedergeschrieben und in einem geheimen Schreine verschlossen, aus dem sie irgend ein Zufall erlöst und an's Licht gebracht hat? Oder hat er im besten Falle seine Gedanken in einer Seraph-Sprache, welche wie Himmelsmanna erquickt, nur vor einem kleinen Conventikel gelesen, oder hat er sie laut in die Exilsgemeinde hineingerufen, um die Gebeugten durch den Hinblick auf eine ideale Neugestaltung aufzurichten, und die Unbußfertigen und Verweltlichten niederzuschmettern? So lange man lediglich auf den Inhalt der deuterojesaianischen Kapitel allein angewiesen ist, läßt sich diese Frage nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Allerdings beginnt ein Stück mit den Worten

„Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat, den Sanftmüthigen Heilsbotschaft zu bringen. Er sandte mich, die gebrochenen Herzen zu heilen, den Gefangenen Freiheit zu verkünden und den Gefesselten Erlösung, ein Jahr der Gnade auszurufen und einen Tag der Vergeltung, alle Trauernden zu trösten" (61, 1—2). Und im Eingange zum Ganzen gebraucht er die Redewendung: „Eine Stimme sprach: „„Rufe."" Und ich sprach: „„Was soll ich rufen?"" (40, 6). Allein da diese individuellen Züge nur vereinzelt vorkommen, und dieser Prophet die eigenthümliche Redewendung liebt, einer Collectivperson Monologe in den Mund zu legen, so bleibt es noch immer zweifelhaft, ob er an diesen beiden Stellen thatsächlich von sich und seiner Berufung spricht, und ob diese wirklich als Anrede an eine Zuhörerschaft aufzufassen sind. Nur wenn nachgewiesen werden kann, daß zeitgenössische und spätere Dichter Redewendungen und Schlagwörter von diesem Propheten entlehnt haben, und daß ein Dichter eine von ihm verkündete ideale Aussicht zum Gegenstand einer Betrachtung gemacht hat, und endlich, daß er selbst von sich ausgesagt hat, daß er in *großer Versammlung* von froher Botschaft gesprochen habe, so wäre es damit belegt, daß er nicht „*im Geheimen gesprochen*" hat. Dieser Nachweis soll hier geführt werden. Es wird sich daraus ergeben, einerseits welchen gewaltigen Eindruck seine Worte gemacht haben, und andererseits daß in einem Psalm eine Aeußerung vorkommt, welche nur von diesem Propheten stammen kann, in der er von seiner eigenen Thätigkeit spricht.

Die Psalmen 93—99 bilden entschieden eine zusammengehörende Gruppe oder vielmehr einen einzigen Hymnus, welcher in vier große Strophen zerfällt. Die erste und dritte Strophe beginnt mit der Aufforderung: שִׁירוּ לַיהוָה שִׁיר חָדָשׁ, und die zweite und die vierte mit dem Eingang: יְהוָה מָלָךְ. Ihr Inhalt ist, Gott zu preisen und es Aller Welt zu verkünden, daß Er in jüngster

Zeit Großes gethan, daß er sich als König für die ganze Erde bewährt habe. Die Thatsache, von dem dieser Hymnus den Ausgangspunkt nimmt, ist, daß Gott seine Gnade und Treue seinem Volke neuerdings bewahrt hat, und daß alle Grenzen der Erde die Hilfe Gottes für dieses Volk mit angesehen haben (98, 3). Darob freut sich Zion und die Töchterstädte Judas jauchzen, und endlich, daß alle Götzenanbeter durch diese Thatsache beschämt worden sind (97, 6—7). Mit einem Worte, diese Psalmengruppe oder dieses Hymnus besingt in hymnischem Schwunge die Thatsache der Erlösung des Volkes aus dem babylonischen Exile und seiner Rückkehr in die Heimath. War es nicht in der That ein gewaltiges, ein staunenswerthes Ereigniß, ein geschichtliches Wunder, nicht minder bedeutend als die Befreiung aus Aegypten? Eine Handvoll Gefangener, seit einem halben Jahrhundert in ein fremdes Land verpflanzt, von seinen Herrschern mit Verachtung behandelt, größtentheils sich selbst entfremdet, abgestorben für die große Vergangenheit und die Verheißung der noch glänzenderen Zukunft, erhält mit einem Male von dem Sieger Cyrus die Freiheit, das Land der Chaldäer, „den eisernen Schmelzofen" zu verlassen, in der Heimath sich anzusiedeln, und ein eigenes Gemeinwesen nach eigenen Gesetzen zu begründen. Nicht minder groß ist die Umwandelung im Innern der zurückkehrenden Exulanten. Die Götzendiener von gestern werden treue Anhänger des Gottes Israels, der nicht mehr in körperlicher Gestalt angebetet wird, sondern so recht in Geist und in Wahrheit. Der reine Monotheismus, bis dahin nur von Wenigen richtig erfaßt, wird Gemeingut eines Volkes, das sich der götzendienerischen Thorheit von ehemals schämt und sie mit Zerknirschung nicht genug bereuen kann. Zur Erhöhung dieses bedeutsamen Vorganges trug nicht wenig dazu bei, daß mehrere Propheten und ganz besonders Deutero-Jesaia im Voraus die äußere Erlösung

und die innere Umwandlung verkündet hatten, und noch dazu, daß die Völker in dem weiterwohnenden Gebiet der von Cyrus gemachten Eroberungen — vom Indus bis zu den griechischen Gestaden — dieses Ereigniß der Erlösung Israels anstaunen werden: „Wie lieblich auf den Bergen der Heilsbotschafter, der Frieden verkündet und zu Zion spricht: Dein Gott ist Herrscher! . . Und alle Grenzen der Erde werden die Heilsbefreiung durch unsern Gott sehen" (52, 7—10). Und die Völker haben sie gesehen und angestaunt. „Man sprach damals unter den Nationen: „Großes hat Gott an diesen gethan"" (Ps. 126, 2). Kein Wunder, daß die judäischen Dichter, von den erstaunlichen Ereignissen überwältigt, in schwungvolle Hymnen ausbrachen; sie hatten Stoff genug, neue Lieder zu singen. Die hebräische Poesie erlebte nach der Rückkehr aus dem Exile eine Verjüngung wie das hebräische Volk.

Diese Hymnen und besonders die Psalmengruppe (96—99), die eben von diesen Thatsachen singt, zeigen unverkennbare Spuren, daß sie von deuterojesaianischen Wendungen beeinflußt sind. Wenn der Psalmist an dem Jubel des judäischen Volkes ob seiner Befreiung und seines Glückes Himmel und Erde und die ganze Natur theilnehmen läßt, so entlehnt er wörtlich Deutero-Jesaia's schwungvolle Sprache und hochgestimmte Erwartung: . . . ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלאו יעלו שדי אז ירננו כל עצי יער, (96, 11—12): ירעם הים ומלאו . . נהרות ימחאו כף יחד הרים ירנו (98, 7—8) stimmt wörtlich mit deuterojesaianischen Wendungen: רנו שמים כי עשה ה׳ הריעו תחתיות ארץ פצחו הרים רנה יער וכל עץ ב (Jesaia 44, 23); רנו שמים וגילי ארץ יפצחו הרים רנה כי נחם ה׳ עמ (49, 13); כי בשמחה תצאו . . . ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה וכל עצי השדה ימחאו כ (55, 12).

Wiederholentlich betont Deutero-Jesaia in einer eigenen Ausdrucksweise den Gedanken, daß Gott selbst für die Erlösung der Exulanten eingreifen und die Hindernisse beseitigen werde,

weil sich Niemand findet, der dafür eintreten möchte: כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה ואביט ואין עזר . . . ותושע לי זרעי וחמתי היא סמכתניו (63, 5); ויראה כי אין איש . . . ותושע לי זרעו וצדקתו היא סמכתהו (59, 16). Dieser Gedanke erhält erst seine Bedeutsamkeit, wenn man eine Andeutung hinzuzieht, welche einen abenteuerlichen Plan verräth, den einige Exulanten zur Befreiung gehegt hatten. Einige judäische Eunuchen an dem Hofe des babylonischen Königs scheinen nämlich einen Plan ausgedacht zu haben, daß dem Könige eine bedeutende Summe Geldes geboten werden möge, um die Exulanten aus der Gefangenschaft zu entlassen. Dieser Hintergrund läßt die Wendung leicht erkennen: „Schüttle dich ab vom Staube, auf, Gefangene Jerusalems! So spricht der Herr: „unentgeltlich seid ihr überliefert worden und ohne Silber sollt ihr erlöst werden": חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו (Jes. 52, 3). — „Er (Cyrus) wird meine Stadt erbauen, und meine Verbannten entlassen, nicht um Preis und nicht um Geschenke" (45, 13): לא במחיר ולא בשחד. Dasselbe will auch der Ausdruck sagen, Gottes Arm allein wird die Hilfe bringen, ohne menschlichen Beistand. Als die Erlösung thatsächlich eingetreten war, und die Erlösten in Jubel ausbrachen, welchem der Dichter der Psalmengruppe so schwungvolle Worte geliehen hat, hebt er ebenfalls diesen Umstand hervor und gebraucht dabei die deutero-jesaianische Ausdrucksweise: „Singt dem Herrn ein neues Lied; denn Wunderbares hat er gethan, seine Rechte half ihm allein und sein heiliger Arm": הושיע לו ימינו וזרוע קדשו (98,1). Das will sagen: daß Menschen nichts zu dieser Befreiung beigetragen haben. Das verräth entschieden volle Abhängigkeit von Deutero-Jesaia, ohne gerade sklavische Copie zu sein.

Psalm 113 ist eben so ein Hymnus auf die Umwandelung, welche das Volk durch die Erlösung aus dem babylonischen Exil erfahren hat, wie mehrere Ausleger mit Recht angenom-

haben. Gott zeige sich in diesem Vorgange hoch über alle Völker, Er hat die Niedrigen erhöht. Am entschiedensten spricht dafür der Schluß: מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה, der mißverstanden wurde, weil die Anspielung nicht erkannt worden ist. Diese Anspielung bezieht sich nämlich auf Deutero-Jesaia (54, 1—3; 49, 21). Dieser Prophet stellt Zion unter dem Bilde einer Unfruchtbaren dar (רני עקרה לא ילדה), die mit einem Male eine große Schaar von Kindern um sich sieht, zuerst erstaunt darüber ist und zuletzt in Mutterseligkeit schwelgt. Von dieser Unfruchtbaren spricht auch der Psalm: „Gott setzte ein die Unfruchtbare in die Heimath als fröhliche Mutter der Kinder." Gerade das Auffällige in diesem V., daß הבנים determinirt ist, was den Exegeten incorrekt erschien, ist recht prägnant. „Die Kinder", das ist das Volk, und die Muttergeordene Unfruchtbare ist Zion. Grammatisch kann עקרה ebenso gut absolut sein wie גברת, und הבית bedeutet auch „die Heimath" Jesaia 14, 17 אסיריו לא פתח ביתה, ein elliptischer Ausdruck: die Gefesselten hat er nicht befreit, nicht in die Heimath entlassen. Aehnlich auch Ps. 68 מושיב יחידים ביתה. Der Psalmist (113) hat geradezu das Deutero-Jesaianische schöne Bild angewendet und damit ausgedrückt, daß dasjenige, was dieser Prophet verheißen, sich thatsächlich erfüllt hat. Die Unfruchtbare ist eine fröhliche Mutter der Kinder geworden. Hier ist die Abhängigkeit von Deutero-Jesaia unwiderleglich.

Ps. 37, 22 כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו ist ebenfalls ein Vers, der ohne Zuhilfenahme einer Parallele von Deutero-Jesaia nicht recht verständlich ist. Was soll es denn bedeuten, die von Gott Gesegneten werden das Heimathland (denn das bedeutet durchaus ארץ, so oft es mit dem Verbum ירש oder שכן verbunden wird) in Besitz nehmen und die von ihm Verfluchten werden davon entrissen werden? Wer sind die Gesegneten und wer die Verfluchten? Durch Vergleichung mit einer Schilderung in Deu-

tero-Jesaia erhalten wir den vollen Sinn dieses Verses. Dieser Prophet stellt gegenüber zwei Klassen der Exulanten, die eine, welche von Jerusalem nichts mehr wissen will (עזבי ה' השכחים את הר קדשי 65, 11), und die andere, welche um Zion trauert (66, 10). Zu diesen gehören die Knechte Gottes, die Dulder (Anawim) (das. V. 13—14). Jene wird zum Fluche dienen, diese wird gesegnet sein (65, 15. 23). Diese, die Auserwählten, werden die Berge des heiligen Landes *wieder* in Besitz nehmen, die Knechte Gottes werden darin weilen (65, 9) וירשה בחירי ועבדי ישכנו שמה. Damit ist auch ausgedrückt, daß die Gleichgiltigen gegen das heilige Land davon ausgeschlossen sein werden. Eben diesen Gedanken giebt der Psalmist wieder. Er setzt aber voraus, daß seine Leser verstehen werden, was unter „Gesegneten" und „Verwünschten" zu verstehen sei, mit einem Worte, er setzt voraus, daß sie Deutero-Jesaia's gegensätzliche Schilderung kennen. Deutero-Jesaia's Reden müssen demnach sehr volksthümlich gewesen und seine Tröstungen, Ermahnungen und Androhungen müssen *gesprochen* worden sein.

Ps. 69 ist unverkennbar von einem im babylonischen Exile lebenden Sänger gedichtet worden. Zum Schlusse hofft und erwartet er, daß Gott Zion Heil geben, Juda's Städte aufbauen werde, und daß die Dulder (Anawim), die Gottes Namen lieben, das Land wieder in Besitz nehmen werden. Der Schluß bewegt sich vollständig im Deutero-Jesaianischen Gedankenkreise. Der Sänger gehörte selbstverständlich zu den „Trauernden um Zion"; er legte sich Fasten auf, kleidete sich in ein Trauergewand, alles um des verödeten Heiligthums willen (V. 10—12). Aber eben deßwegen wurde er geschmäht und verlacht von den Verweltlichten, welche den „heiligen Berg vergessen hatten und vergessen wollten". Die Müssiggänger an den Stadtthoren und die lustigen Zecher in den Weinhäusern machten sich über den Büßer lustig, welcher Phantome hegte, daß Jerusalem wieder

hergestellt und der Tempel wieder erbaut werden werde. Selbst seine eigenen Verwandten schmähten ihn darob (V. 8—9. 13). Beiläufig gesagt, giebt dieser Psalm ein recht anschauliches Bild von den beiden entgegengesetzten Parteien im Exile, welche Deutero-Jesaia zum Thema einer Rede gemacht hat (o. S. 8). Der Psalm ist eine lange Klage über Verspottung und Verfolgung eines um Zion trauernden Sängers gerade wegen seiner zuversichtlichen Hoffnung auf Erlösung und Restauration.

Nun lautet ein Vers in diesem Psalme (14) ואני תפלתי לך יהוה עת רצון . . . ענני באמת ישעך. Die tiefere Bedeutung des Ausdruckes עת רצון ist den Auslegern entgangen, weil sie nicht auf den Ursprung geachtet haben. — Deutero-Jesaia hatte verkündet, daß das Jahr für die Erlösung aus dem babylonischen Exile nahe sei (63, 4) שנת גאולי באה. Er bezeichnet die Zeit zugleich, in welcher das göttliche Wohlwollen, die göttliche Gnade für sein bedrücktes Volk sich offenbaren werde, als ein Gnaden-Jahr für die Trauernden um Zion (63, 1—3): לקרא לשבוים דרור . . . לנחם כל אבלים. Er forderte die Unbußfertigen, die Verweltlichten auf, diese Gnadenzeit zu benutzen, Gott anzurufen, da Er gerade jetzt Denen nahe sei, die ihn anrufen (55, 6) דרשו יהוה בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, (56, 1) כי קרובה ישעתי לבוא וצדקתי לגלות. Gott werde gerade in dieser Zeit, in dem Gnadenjahre, den Sündern vergeben, werde sein Wort für die Befreiung erfüllen und die Verbannten in Freuden in die Heimath zurückführen (55, 7—12). — Auf diese verheißene Gnadenzeit beruft sich der Psalmist ואני תפלתי . . . עת רצון. In einer solchen Zeit müsse Gott ihn, den Trauernden um Zion, den Knecht Gottes, um so eher erhören mit der Treue für das in Aussicht gestellte Heil באמת ישעך. Jedes Wort weist auf die deuterojesaianische Sprache. Dieser Psalmist war demnach von der deuterojesaianischen Verkündigung erfüllt, er hoffte auf das von diesem Propheten ausgegebene

Schlagwort, es sei jetzt ein עת רצון oder שנת רצון. Er gebraucht auch seine schwungvolle Ausdrucksweise, daß die Natur an diesem großen Ereignisse Theil nehmen werde (V. 35): יהללוהו שמים וארץ ימים וכל רמש בם, gerade wie der Sänger der oben bezeichneten Psalmengruppe (S. 5), und endlich verkündet er wie Deutero-Jesaia, daß nur die Gottes-Knechte, die Seinen Namen lieben, das Heimathland wieder in Besitz nehmen werden (37) וזרע עבדיו ינחלוה ואהבי שמו ישכנו שמה. Eine solche Uebereinstimmung im Gedankengange kann nicht Zufall, sondern nur Entlehnung sein.

Dieser Psalmist war nicht der einzige, welcher sich auf das von Deutero-Jesaia ausgegebene Heilswort berufen hat. Der Sänger von Ps. 106 thut dasselbe. Wenn auch nicht der Schluß dieses Psalmes die Gewißheit gäbe, daß der Psalm im Exile gedichtet ist (V. 46-47) והנם אותם לרחמים לפני כל שוביהם וקבצנו מן הגוים . . . הושיענו . . ., so würden die V.V. 4—5 darauf führen: זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך לראות בטובת בחיריך לשמוח בשמחת גוך. Der Inhalt des Gebetes dieses Psalmisten ist: Gott möge ihn in die für sein Volk in Aussicht gestellte Gnade einschließen, daß er das für die Auserwählten verheißene Glück erleben und an der Freude des Volkes ob der Erlösung Theil haben möge. Auch hier erinnert jedes Wort an Deutero-Jesaia. Denn der babylonische Jesaia bezeichnete die Trauernden um Zion, die Herzensgebrochenen, als die „Auserwählten" בחירי ה' (65, 9. 15. 22; 42, 1). Diesen Auserwählten hat er Glückseligkeit bei dem eintretenden Umschwung verheißen. Er hatte für diese eine erhöhte Freude verkündet. Daran möchte der Psalmist seinen Theil haben, nicht davon ausgeschlossen sein. Auch dieser Psalm setzt Deutero-Jesaia's Gedankengang voraus. ברצון עמך weist auf שנת רצון.

Noch ein Dritter verräth dasselbe durch dasselbe Schlagwort עת רצון. Ps. 32 ist eine Art Lehrpsalm. Der Psalmist führt sich

selbst als Beispiel der Reumüthigkeit vor, daß er früher, von seinem Sündenbewußtsein belastet, sich unglücklich gefühlt habe, aber sofort Erleichterung empfand, als er offen seine Schuld vor Gott bekannt hatte. Dieses Beispiel legt er den Sündern nahe, um sie zu gleichem Bekenntniß zu ermuthigen, sonst würden sie nur durch Schmerzen auf den rechten Weg geführt werden. Mitten darin kommt ein Vers vor (6) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, mit dem die Ausleger gar nichts rechtes anzufangen wissen. In der That ist das Wörtchen רק außerordentlich störend, und alle Auslegungskünste können nicht einen irgend wie annehmbaren Sinn hineinlegen. Es ist offenbar eine Corruptel. Um aber die Heilung dafür zu finden, muß man sich vergegenwärtigen, daß ק und צ sehr oft verwechselt vorkommen. Ich erinnere nur an צלעים und קלעים (Könige II, 6, 34), פרק = פרץ (Obadja 1, 14), מחוקה ראש statt מחוצה (Richter 5, 25), צפר עורם statt קפד (Klagel. 4, 7), קפדה באה statt הצפירה (Ezechiel 6, 7). Man ist also hier berechtigt zu lesen לעת מצא רצ statt לעת מצא רק. Dieses ... לעת מצא רצ erinnert sofort an רצון עת von Ps. 69 und an ורשו ה' בהמצאו bei Deutero-Jesaia. Folglich ist hier entschieden zu lesen: על זאת יתפלל כל חסיד אליך ל ע ת מ צ א ר צ ו ן. Beide Halbverse erhalten dadurch einen eleganten Sinn. Betet ein Frommer zu Gott zur einbrechenden Gnadenzeit, לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, dann werden bei der Ueberfluthung, d. h. bei der gewärtigen Katastrophe, die Gewässer ihn nicht erreichen. Also spielt auch dieser Psalmist auf die Zeit oder das Jahr der Gnade an, welches Deutero-Jesaia verkündet hatte. Der Psalmist muß ebenfalls im Exile gelebt haben. Er predigte den Sündern, den Verweltlichten, Reue und Besserung vor dem Eintritt der Katastrophe.

Wahrscheinlich hat auch Ps. 102 den Ausgangspunkt von Deutero-Jesaia. Der Verf. klammert sich an der Hoffnung fest, daß Gott sich bald Zions erbarmen und es aufbauen werde;

denn es sei die Zeit der Gnade für sie, die Frist sei eingetroffen (V. 14): אתה (עתה) תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד. Der Psalm ist ohne Zweifel im Exile gedichtet, und der Verf. gehörte zu den „Trauernden um Zion" und wurde, wie der Verf. von Ps. 69 deswegen geschmäht und verfolgt (V. 9—10).

Ps. 90 beweist noch mehr, welchen tiefen Eindruck Deutero-Jesaia's Worte gemacht haben. Dieser Psalm besteht aus einer Klage und einer Bitte. Die Klage spitzt sich pessimistisch in dem Punkte zu, daß das menschliche Leben so kurz und hinfällig sei. Aber damit scheint die Bitte gar nicht in Zusammenhang zu stehen. Sie fleht um die sichtbare Gnade Gottes für das Volk, daß Gott seine Wunderthat kundgeben und das Volk ebenso erfreuen möge, wie es durch Unglück gelitten hat. Man sollte nach der Klage die Bitte erwarten: Gott möge das so kurze Leben verlängern; aber davon ist hier nichts erwähnt. Die Klage selbst nimmt sich theilweise gar wunderlich aus: „Unsere Jahre sind siebzig Jahre und wenn ein Sohn der Kräftigkeit[1]) achtzig Jahre" (V. 10). Damit könnte aber Mancher schon zufrieden sein, man kann ja nicht ewig leben. Kurz der Gedankengang des Ps. ist nicht recht verständlich, abgesehen von textuellen Schwierigkeiten. Vollkommen verständlich wird aber der Gedankenzusammenhang, wenn man eine Verheißung in Deutero-Jesaia hinzuzieht.

Dieser hatte verkündet, mit dem Eintritt der Erlösung aus der Gefangenschaft und der Heilszeit werde eine ganz neue Naturordnung gestaltet sein; es werde ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden (65, 17; 60, 22). In dieser neuen Ordnung werde jeder seine Lebenstage erfüllen (65, 20) לא ימלא את ימיו. „Die Tage meines Volkes werden so lange dauern, wie

[1]) Ich lese: ואם בן גבורות anstatt ואם מגבורות.

die Tage des Baumes (V. 22) כי כימי העץ ימי עמי, oder wie die griechische Uebersetzung im Texte hatte: die Lebenstage werden so lange währen wie der Lebensbaum (עץ החיים): *κατὰ γὰρ τὰς ἡμέρας τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἔσονται αἱ ἡμέραι τοῦ λαοῦ μου.* Die Auserwählten werden so lange leben, daß sie ihr Händewerk überdauern werden (das.) ומעשה ידיהם יבלו בחירי. Die Gottgesegneten werden so lange leben, daß ihre Sprößlinge, ihre Kinder, Enkel und Urenkel mit ihnen zusammen sein werden (65, 23): כי זרע ברוכי ה׳ המה וצאצאיהם אתם. Unzweideutig hatte also Deutero-Jesaia verkündet, daß in der neuen Ordnung der Heilszeit das menschliche Leben sich recht lange hinziehen werde, als wenn sie vom Baume des Lebens gekostet hätten. — Nun war ein Theil seiner Prophezeiungen in Erfüllung gegangen, die Exulanten hatten ihre Freiheit erlangt, sie waren in die Heimath zurückgekehrt und hatten sich wieder angebaut, die „Trauernden um Zion", die in Asche gesessen hatten, waren erhöht (מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון). Aber die erwartete neue wunderbare Ordnung wurde vermißt. Anstatt der verheißenen hohen Glückseligkeit waren Kümmerniß und Elend eingetreten. Die Feinde Zions, die Feinde Judas und Benjamins hatten das Volk hart bedrängt. Vier Hörner hatten Juda und Jerusalem zerworfen (Zacharia 2. 2, 4). Und nun erst die Langlebigkeit, diese wurde ganz und gar vermißt. Nun versetze man sich in das Gemüth der Treuen, der ehemaligen Trauernden um Zion, bei dieser Lebensmisére. An Gottes Allmacht oder Wortestreue, seine Verheißungen durch den Propheten zu erfüllen, an diesen zu zweifeln, wäre bei dieser Klasse Lästerung gewesen. Folglich könne die Schuld nur an dem Volke im Großen und Ganzen liegen. Dieses hatte sich so lange und so schwer gegen Gott versündigt, es hatte ihm den Rücken gekehrt, so lange in dem abscheulichen Götzendienst verharrt und für diesen Kultus Menschenopfer gebracht, das Blut seiner Söhne und Töchter vergossen. (Vgl.

Ps. 106, wo die schwere Sündenschuld des Volkes retrospectiv geschildert wird V. 35—39). Deßwegen wurde die Strafe des Exils über das Volk verhängt. Diese große Schuld könne noch nicht getilgt sein, darum leide das Volk noch immer auch n a ch seiner Rückkehr in die Heimath. Diese Betrachtung bildet den Hauptinhalt des Ps. 90. „Wir vergehen durch Deinen Zorn, und durch Deinen Grimm sind wir entsetzt, denn Du hast unsere Schuld vor Dich gestellt, unsere Untreue vor das Licht Deines Antlitzes" (V. 7—8). Darum hat uns so schweres Elend betroffen, darum bleibt die erwartete Glückseligkeit aus. Das ist der Gedankengang.

Dazu kommt noch die Betrachtung über die kurze Lebensdauer. Wie lange dauert denn unser Leben? Siebzig, höchstens achtzig Jahre. Ist das die Erfüllung der Verheißung von der Langlebigkeit? V. 12 למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה. Dieser gewiß nicht recht verständliche Vers erhält erst durch das Vorausgesetzte seine prägnante Bedeutung. Was soll denn das eigentlich bedeuten? Gehört denn dazu, die Tage zu zählen, eine solche Fertigkeit oder Einsicht, daß Gott es kund thun oder lehren müßte? Die Ausleger müssen aus Verzweiflung zu Erklärungen greifen, die sich recht gut für eine Dorfpredigt schickten. Die Tage zählen, heiße: die Tage weise benützen. Und was soll das „so": כן הודע? Und gar erst: ונביא לבב חכמה? Die Einen sagen: das Herz zum Opfer bringen, gewissermaßen ein sacrificio del intelletto, die Anderen: „wir wollen hineinbringen ein Herz der Weisheit," nämlich in uns!!! Noch Andere: „wir wollen tragen ein Herz der Weisheit", als wenn הביא diese Bedeutung hätte! Aber eine sehr geringe Emendation giebt den allereinfachsten Sinn. Der Wechsel von ב und ל ist so häufig, daß schon die alten hebr. Grammatiker darauf aufmerksam gemacht haben, z. B. David b. Abraham Alfassi oder Abraham der Babylonier (Journal Asiatique 1863

II, p. 215): וישתמש נון במקום למד : כמו אֵל פשטתם, אָן. אָבֵל הגדולה אָבֶן . הלשכות הנשכות. Diese Grammatiker haben aber noch nicht alle Wechselfälle aufgezählt. Saul hatte von David als Morgengabe für die Ehe mit seiner Tochter 100 Vorhäute von Philistern verlangt. David erschlug aber 200 Philister und brachte ihre Vorhäute וימלאום למלך (Samuel I, 18, 27). Das kann ja nur bedeuten: „man zahlte sie," also וַיִּמְנוּם statt וימלאום, d. h. נ statt ל. — Samuel I, 12, 11, wo Samuel die Richter aufzählt, welche Gott gesandt hatte: ואת יפתח ואת שמואל kann שמואל nicht die richtige L.A. sein, da Samuel sich doch schwerlich mitgezählt haben wird, sondern es ist mit Peschito zu lesen שמשון, also ל statt נ. — Kohélet 1, 15: והסרון לא יוכל להמנות muß entschieden gelesen werden להמלאות; denn einen Mangel kann man ausfüllen, aber nicht zählen.

In unserem Ps. muß man ebenfalls diese vollauf berechtigte Emendation machen statt למנות ימינו zu l. למלאות ימינו. „Unsere Tage zu erfüllen". Das erinnert uns sofort an das deuterojesaianische ימלא את ימיו. Erklären wir noch das Wort ונביא, wie es der Talmud richtig erklärt, **Prophet** (nicht als Verbum), so haben wir einen schön abgerundeten Vers: למלאות ימינו כן הוֹדִעַ נביא לבב חכמה. „Unsere Tage zu erfüllen, so hat kund gethan ein Prophet weisen Herzens." Wollen wir noch das ו von ונביא unterbringen, so könuen wir lesen כן הוֹדִעָנוּ נביא. Also der Psalmist beruft sich darauf, daß ein Prophet mit einem Herzen der Weisheit verheißen hat, daß wir unsere Lebenstage erfüllen, daß wir recht lange leben werden, mehr als 70 oder 80 Jahre. Darum bittet der Psalmist, Gott möge die Sündhaftigkeit des Volkes tilgen, welche den elenden Zustand verschuldet habe, „sich bedenken" wegen seiner Knechte (והנחם על עבדיך V. 13). Er möge seine Gnade walten lassen, dann werde die vom Propheten verheißene Freude und auch die lange Le-

bensdauer eintreten: תשמחה כל ימיו. Dieser Psalmist setzt also geradezu Deutero-Jesaia's Worte voraus, er macht sie zum Thema seines Klage- und Bittpsalmes und nennt diesen Propheten, wie er nicht treffender bezeichnet werden kann, den „Propheten mit dem Herzen der Weisheit".

Also eine ganze Reihe von Psalmen sind von Deutero-Jesaia abhängig, sie citiren seine Worte oder berufen sich auf die von ihm verkündeten Schlagwörter: auf die Zeit der Gnade, auf das von ihm verkündete Heil (צדק). Ihre Verfasser lebten im Exile, oder unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exile. Sie können ihn also gehört haben, wie er in seiner Glut- und Schmelzsprache gesprochen hatte.

Das bisher Angeführte beweist mit Entschiedenheit, daß Deutero-Jesaia populär geworden war, indem mehrere Psalmisten seine Schlagwörter gebrauchen. Es folgt auch mit Wahrscheinlichkeit daraus, daß er seine Trostes-, Hoffnungs- und Rüge-Worte gesprochen hat. Denn wenn er sie im Pulte verschlossen hätte, wären sie wenig bekannt gewesen, und wenn er sie nur vorgelesen hätte, könnten sie nicht einen solchen Eindruck gemacht haben. Ein Psalm erhebt es aber zur größern Gewißheit, daß er thatsächlich in großer Versammlung gesprochen hat. Denn dieser Ps. stammt wohl von Deutero-Jesaia selbst. Es ist nämlich Ps. 40. In diesem dankt der Verf. für die ihm gewordene Errettung, wofür er ein neues Lied singen will, macht eine Digression auf Opfer und fährt dann fort (V. 10—11): בשרתי צדק בקהל רב הנה שפתי לא אכלא . ה' אתה ידעת צדקתך לא כסיתי בתוך לבי אמונתך ותשועתך אמרתי לא כחדתי חסדך ואמתך לקהל רב. Der erste Blick führt darauf, daß nur Deutero-Jesaia diese Worte gesprochen haben muß; denn keiner hat wie er von Gottes Treue, Hilfe, Gnadenwaltung in so mannigfaltigen Wendungen gesprochen wie gerade er. Die tiefere Erfassung der einzelnen Bezeichnungen bestätigt noch mehr diese Voraussetzung. Der Ein-

gang sagt בשרתי צדק. Das Verbum בשר „frohe Botschaft verkünden" (εὐαγγελίζειν), kommt in der ganzen Bibel außer diesem V. nur 24 mal vor, davon in Deutero-Jesaia allein sieben mal, und zwei mal ist es ihm entlehnt (Ps. 96, 2; Chronik I, 16, 23). Ferner hat das Wort צדק und צדקה, das er so oft gebraucht, bei ihm eine ganz andere Bedeutung als sonst; er wendet es an synonym mit ישע, ישועה, mit כבוד (62, 2), auch mit שלום (48, 8) und endlich auch als „Lohn" identisch mit נחלה (44, 17) an. Dieses Wort muß also bei ihm und bei den nach ihm Schreibenden eine ganz andere Bedeutung haben. Man kann es nur durch „Heilsordnung" wiedergeben, d. h. eine von Gott eingesetzte Ordnung der Dinge, die mit überschwänglicher Glückseligkeit für Israel verbunden sein werde. Nur dieser Begriff kann in dem V. 45, 8 liegen: ושחקים יזלו צדק תפתח ארץ ויפרו ישע וצדק תצמיח יחד. Der Himmel soll das Heil herabfließen lassen, und die Erde soll es aufnehmen und fördern. Diese Heilsordnung soll, nach der Darstellung in Deutero-Jesaia, mit Cyrus' Siegen eintreten (41, 2; 45, 13). In diesem Sinne gebraucht es auch Daniel: ולהביא צדק עולמים (9, 25), das „ewige Heil", von Gott eingesetzt (nicht als eine menschliche Tugend). Nun war es Gabe Deutero-Jesaia, der die frohe Botschaft von der Heilsordnung verkündet hat, und nur er konnte von sich sagen: בשרתי צדק בקהל. Folglich kann nur er der Verf. des Ps. 40 gewesen sein. Er konnte Gott zum Zeugen anrufen, daß er seine Lippen nicht verschlossen hat. רנה שפתי לא אכלא אתה ידעת (אכלא לא כלית). Ferner setzt der Ps. auseinander, wie er bald von Gottes Gnade und Treue, bald von Gottes Hilfe Botschaft gebracht und diese Gedanken nicht in seinem Herzen verschlossen habe. Damit ist eigentlich der Hauptinhalt der Deutero-Jesaianischen Reden in einigen Psalm-Versen zusammengefaßt und die Berufstätigkeit des im babylonischen Exil predigenden und Heilsbot-

schaft verkündenden Propheten gezeichnet. Jedes Wort, wenn man es nicht halb gedankenlos auffaßt, sondern seine einzig richtige Bedeutung erwägt, paßt nur auf Deutero-Jesaia. Hätte man diesem Propheten mit dem Herzen der Weisheit und mit dem Schmelz der Seraph-Sprache einen Denkvers auf sein Grab setzen wollen, so hätte man seine Thätigkeit und Bedeutung nicht treffender ausdrücken können, als mit den wenigen Worten:

בשר צדק בקהל רב.

Handschriftliches aus München.

I. מצרף יהודה.

Ein Manuscript dieses Werkes befindet sich in der Bibliothek des Herrn Abraham Merzbacher. Der Codex, auf Papier in Quart von deutscher Hand (um 1550?) geschrieben, ist 160 Blätter stark. Die Handschrift ist defect und beginnt in der Mitte einer Erklärung zu Genes. 26, 12. Die Einleitung befindet sich am Schlusse des Werkes. Die am Rande befindlichen Noten sind meist halachischen Inhalts, von denen einzelne mit חס bezeichnet sind, so S. 81 a und 107 b. Seite 63 b ist eine solche mit 'חס bezeichnete Glosse in den Text gerathen [1]).

Eine Ausgabe des מצרף יהודה ist im Jahre 1783 in Livorno zusammen mit den Pentateuch-Tosafot unter dem Titel „Daath Sekenim" erschienen. Doch enthält Cod. Merzbacher weit mehr als die Ausgabe und zeigt, wie willkürlich der Herausgeber einen nicht geringen Theil des Werkes unterdrückt hat. Am Unbarmherzigsten ist derselbe mit Chiskuni verfahren. Fast in jedem Wochenabschnitte sind ein oder mehrere Stücke dieses Comment. enthalten und von Jehuda ben Eleasar weggelassen [2]).

---

[1]) In der Ausgabe fehlt dieselbe mit Recht.

[2]) Der Herausgeber hatte sich hierbei von Geschäftsrücksichten leiten lassen (Vgl. Asulai und Zunz, Z. G. S. 96) und darum in der Einleitung des Verfassers den Namen חזקוני unterdrückt. Der betreffende Satz lautet in C. M.: ואני יהודה ב"ר אלעזר יסדתיו ע"ג לפדש לפני מורי הרב ר' אליקים בן הרב ר' מנחם ז"ל וכתבתי בו דבריו ודברי חזקוני. In der Ausgabe und bei Asulai heißt der Vater des Verfassers אליעזר; doch mit C. M. lesen die meisten Manuscripte ר' אלעזר. S. Renan-Neubauer, les rabbins français du commencement du quatorzième siècle S. 439.

Aber auch manche Erklärungen von Abraham Ibn Esra [1]), Sa-

---

[1]) a) Zu Genes. 33, 1: רקשה ר' אברהם אבן עזרא הרי אין מירידה ו עד שירדו אבותינו למצרים אלא כ"כ שנה שהרי יוסף היה בן שבע עשרה שנה במכירתו והוא היה בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וז' שני השבע ושתים שני הרעב הרי כ"ב ואז ירדו אחיו למצרים ואם כן היאך יכול להיות שבתוך השנים הללו ילדה אשת יהודה ער ואונן ושילה וכת' וירבו הימים ותמת בת שוע אשת יהודה ואחר כך נתעברה תמר מיהודה וילדה פרץ וזרח ופרץ הוליד חצרון יחמול קודם שידדו למצרים ויש לומר דאין לחמוה על זה שהרי דורות הראשונים היו מולידים לשבעה שנים . . . . כך פירש חקוני C. M. 18 a. Die ganze Stelle ist in unserem gedruckten J. E. Texte viel kürzer gehalten. Jehuda b. Eleasar hat demnach aus der ersten J. E. Recension zu Genes. geschöpft. Dies zeigt auch eine in Daath Sekenim 20 c citirte Erklärung des J. E. zu Genes. 37, 35.

b) Zu Exod. 3, 3: מדוע לא יבער הסנה אין זה לשון הבערה ממש שהרי כרוב והסנה בוער באש אלא הוא לשון כליון כמו בערתי הקדש מן הבית כלום' מדוע אינו מחבער מן העולם והתרגום מוכיח כן שתרגם אונקלוס מא דין לא מיתוקד אסנא. והנה הסנה בוער באש תרגו' דהא אסנא בוער [בעיר] באשתא והחכם אבן עזרא פירש שהוא (vgl. Nachmani z. St.) C. לשון הבערה ממש ופיר' בתמיהה מדוע איננו אוכל וכן לא יבער הסנה M. 37 a. Diese Stelle ist offenbar nach der zweiten Recension des J. E. Commentars באור על ספר שמות הנקרא קצר (ed. Reggio, Prag 1840), wenn auch nicht wortgetreu citirt. Doch citirt Jehuda b. Eleasar auch nach der ersten Recension des J. E. Commentars zu Exodus. Vgl. D. S. 47 c die Erklärung zu Exod. 25, 16. In der kürzeren Ausgabe des J. E. ist die dortige Erklärung gar nicht vorhanden.

c) Zu Deuter. 10, 6: נסעו מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן והלא בהר ההר מת אלא בהר ההר מת אהרן ושם נקבר והר ההר היה בחודו של הר והיה גבה מאד וכל אותו שמנה מסעות שהיו מהר ההר עד מוסרה רואין מאחריהם את קבורתו של אהרן ונראה להם כאלו הוא חי ושרוי ביניהם אבל משבאו למוסרה נתעלם מהם חודו של הר ההר ונתעלם מהם קבורתו של אהרן או הכירו בעצמם שמת אהרן, כך פירש ר' אברהם אבן עזרא C. M. 143 a. Diese Stelle ist in unseren J. E. ורש"י פי' בענין אחר Ausgaben nicht aufzufinden. Der Verf. hat sie also wahrscheinlich ebenfalls der ersten Recension des J. E. Commentars entnommen.

Mein verehrter Lehrer, Dr. David Rosin, dem ich die Stelle mitgetheilt, schreibt mir hierüber: „Ibn Esra ist hier jedenfalls irrthümlich genannt. Denn diese Erklärung beruht schon auf der ingeniösen Erklärung des רמב"ן, verwandelt jedoch dessen plausible Auffassung in eine überbietende spitzfindige."

muel b. Meïr [1]), Tobia b. Elieser [2]) und Toßafot Touque [3]) sind der Aufnahme nicht gewürdigt worden. Außerdem ist in der Ausgabe, abgesehen von zahlreichen Verstümmelungen, die Quelle an manchen Stellen gar nicht [4]), der Autorname zuweilen falsch angegeben [5]).

[1]) a) Zu Genes. 40, 15: כי גנב גנבתי ואם תאמר מה לי לעשות לך טובה ולהזכירך הלא שמא נמכרת בגנבתך לכך אמ' כי גונב גונבתי ולא נמכרתי בגניבתי . ואם תאמר על פשעיך שמוך בבור לכן אמ' לא עשיתי מאומה כפרשב"ם C. M. 22 a. Unser RSBM.Text zu dieser Stelle ist viel kürzer.

b) Zu Exod. 6, 18 C. M. 40 a. Die Stelle bietet zu unserem R.Texte keine wesentlichen Varianten.

c) Zu Exod. 8, 5 und 6: למחי אעתיר לך . . . ורשב"ם פירש למחי רצצה לשלח את ישראל ואז אעתיר לך מיד כשתשלחם ואז אמר למחר כלומר למחר אשלחם וטעם הנגינה מוכיח על זה שיש פסק בין למחי יבי אעתיר ורבינו שלמה פירש כמו אברהם אבן עזרא . ואך זה הוא דוחק כי אין זה כפי משמעות הפסוק הבא אחריו כי נראה ששאל ההעתרה עליו ליום המחרת וכן עשה משה רבינו על כן אין לסור אל שטי כוב C. M. 41 b. In der Ausgabe D. S. 32 b ist das Meiste unterdrückt.

Die hier citirte Erklärung des R.S.B.M. giebt einen ganz anderen Sinn als die unserer RSBM.-Ausgabe, die mit Raschi übereinstimmt.

Nicht aufzufindende RSBM.-Erklärungen bringt auch die Ausgabe D. S. 11 c, 16 b, 25 c. Ungenau ist RSBM. wiedergegeben 19 c und 51 a. Dr. Rosins in naher Aussicht stehende RSBM.-Ausgabe wird über diese und ähnliche Stellen Licht verbreiten.

[2]) Zu Deuter. 12, 20: כי ירחיב ד' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך, היכן דבר כי אוריש גוים מפניך והרחבתי את גבולך . לקח טוב C. M. 145 b. In der פסיקתא וזוטרתא findet sich diese Stelle nicht.

Zu Deuter. 28, 29: והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה וכי העור אין ממשש כי אם באפלה אלא כשהוא ממשש ביום אדם רואה אותו ומיישרו בדרך ישר אבל באפלה הוא אינו מכהין ומכיר הדרך ואין אדם רואהו לסעדו ונופל לתוך הפתחים או לתוך הבורות כך גלות בת ציון בלא נביא ובלא חוזה . לשון לקח טוב C. M. 154 b. In der פסיקתא וזוטרתא hat diese Stelle eine andere sich mehr an den Wortlaut im Talmud (Megilla 24 b) haltende Fassung; die Anwendung im Schlußsatze fehlt daselbst gänzlich.

[3]) C. M. 53 a, 121 a, 138 a, 142 b.

[4]) Die Erklärungen in der Ausgabe D. S. zu שכל את ידיו 27 b, לו ישמטו יכי 28 b und zu וימצאו איש 69 b führen in C. M. die Unterschrift בן"י. An letzterer Stelle ist der Verfasser vom בן"י genannt, der seinen Vater citirt: ואומר הר"ר אהרן בשם אביו (bei Zunz, Z. G. S. 97 werden Aaron, der seinen Vater anführt" und der „Verfasser des Gan" für zwei Personen gehalten, s. auch p. 78 und Neubauer 438). Die Erklärung zu הפעם ילה איש D. S. 16 b hat C. M. 7 b die Bemerkung: וכן בפירש אבן עזרא. Eine solche Erklärung findet sich jedoch in unserem J. E. Texte nicht.

[5]) In D. S. 49 b wird ומורי הרר' אפרים citirt, wofür C. M. 80 a

Zunz hat in seinem Werke „Zur Geschichte und Literatur" S. 96—99 ein Verzeichniß der in unserem Werke genannten Autoren gegeben. Diese auf Grund einer so mangelhaften Ausgabe erfolgte Zusammenstellung erweist sich als unvollständig und ist nach Cod. Merzbacher durch folgende Autornamen zu ergänzen, bez. zu berichtigen:

1) Abraham Ibn Esra, der übrigens auch in der Ausgabe vielfach genannt ist [1]).

2) Isaak Kara [2]), dessen voller Name in der Ausgabe (D. S. 39 b) durch Versetzung eines Wortes unkenntlich geworden. Daselbst heißt es nämlich: והרב רב יצחק פירש קרא שהשליח פסק להם בשנה ראשונה. C. M. 55 b liest hingegen: . . . והרב ר' יצחק קרא פירש שהשליח. Dieser Isaak Kara scheint mit dem יצחק מקרא identisch zu sein, der Cod. hebr. 52 (jetzt Cod. 40) der Hamburger Stadtbibliothek genannt ist. Dukes (Zion II, 102) hält קרא für einen Ortsnamen, wofür ihn irrthümlicher Weise auch der Copist gehalten haben mag und daher das מ vorgesetzt hat [3]).

3) Samuel Kara, der eine christologische Auslegung von שכל את ידיו Genes. 48, 14 widerlegt [4]).

ומורי הר"ר אליקים liest (vgl. S. 22, 5). D. S. 69 b und c wird ebenfalls הר"ר אפרים st. אליקים (C. M. 121 b und 122 a) angeführt. Offenbar ist hier die Abbreviatur הר"ר אפרים in הר"א st. הר"ר אליקים aufgelöst worden.

[1]) D. S. 20 c, 32 b, hier jedoch mit dem Druckfehler מ"ע st. ע"א 41 c, 47 c, 60 c.

[2]) Ueber denselben vgl. Berliner Pletath Soferim S. 27 und Landsberg in Frankels Monatsschr. XIV, 380.

[3]) Dieser יצחק מקרא hat auch zu anderweitigen irrigen Erklärungen Anlaß gegeben. Zunz a. a. O. S. 99 meint: „Der Isaac מקרא ist vielleicht nichts anderes als die Stelle Tr. Nedarim f. 37 b ר"א יצחק מקרא ספרים" und Steinschneider, Catalog der hebr. Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg S. 11: „ותקשה דר"ר יצחק (wahrscheinlich auch מקרא in Verbindung mit ותקשה, nicht wie Zunz den Irrthum bei Dukes erklärt)."

[4]) שאל מין אחד אל ר' שמואל קרא על ברוך צריך אתה לומ' שעשרת

4) Perez abbr. ר"ף aus Touque. C. M. 20 b: לשון ר"ף מטוך [D. S. 22 a dafür לשון רי"א] C. M. 110 a: נשאל להר"ף [D. S. 63 b: נשאל להרב], ותי' הר"ף in D. S. 7 b, C. M. hier defect. C. M. 102 b: תוס' שר"ף [D. S. 69 c: תוס' שנ"ץ] und שר"ף, letztere Abbreviatur auch C. M. 144 a. Ausdrücklich wird רבינו פרץ in D. S. 69 b und damit übereinstimmend C. M. 122 a citirt, worunter vielleicht ein anderer Toßafist, Perez b. Elia aus Corbeil zu verstehen ist (s. Zunz, Z. G. S. 41).

5) שר Eljakim aus Touque. C. M. 124 a: לשון שר אליקים מתוך, wofür in der Ausgabe D. S. 70 c: לר"א מתוך, daher Zunz diese Stelle unter Elieser aus Touque notirt. Doch wird hier שר אליקים die richtige Lesart sein, da in demselben Stück (auch in der Ag.) שר"א noch zweimal vorkommt und der Titel שר vor Elieser aus Touque nicht üblich ist.

Dieser שר אליקים dürfte vielleicht der Lehrer jenes Eljakim b. Menahem sein, unter dessen Auspicien zwei seiner Schüler einander sehr ähnliche Compilationen zum Pentateuch verfaßt haben [1]: Jehuda b. Eleasar unser Minchat Jehuda [2]) und der andere Ungenannte das ס' גן אלהים. In dem Letzteren heißt es nämlich: שוב אמר לי הר' אליקים בשם רבן השר

יעקב אבינו ע"ה שתי וערב שהרי כתוב ויקח יוסף את שניהם את אפרים בימינו משמאל ישראל וכתו' וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים וגו' מכלל שהפך ידיו לעשות שתי וערב כדי לתת ימינו על ראש אפרים ושמאלו על ראש מנשה והיאך יעשה כן. והוא השיב שלכך אמ' לו יוסף לא כן אבי כלומ' לא כן נכון, לא נכון לעשות כן והשיבו יעקב הצדיק ידעתי בני ידעתי שאין זה נכון וח"ו לא נתכוונתי לכך. אלא נתכוונתי שזה יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגוים. C. M. 33 a. Der Herausgeber des D. S. hat diese Stelle wahrscheinlich aus Censurrücksichten unterdrückt.

Dieselbe Stelle findet sich in etwas veränderter Fassung und ohne Nennung des Samuel Kara auch in Cod. hebr. 62 der k. Münchener Hof- und Staatsbibliothek f. 31 b.

[1]) Vgl. Renan-Neubauer, les rabbins français p. 438 und 442.

[2]) Vgl. oben S. 18 Anm. 2.

marg. מל [1]). Diese Glosse ist vielleicht in מת [מחק] zu emendiren. Nach Zunz' Vermuthung (a. a. O. S. 98) wäre Eljakim aus Chalon der Lehrer des R. Eljakim b. Menahem gewesen.

6) Moses aus Nicola. C. M. 147a: ר׳ משה מניקולא [Ag. D. S. 81c: רבינו יוסף מניקולא]. Dieser ist wohl unter dem Citat: כך שמעתי בשם הרב מניקולא C. M. 90b zu verstehen. Vgl. Z. G. 98 und Ozar Nechmad II, 102. In der Ausg. 55a heißt es dafür: הרב מקולוניי״א, daher bei Zunz (a. a. O. 98) irrthümlich „der Rabbi aus Cöln" angeführt ist.

Noch ist zu bemerken, daß statt ספר שרים D. S. 23c C. M. 24b ספר שהם liest, wodurch eine von Zunz' Vermuthungen (a. a. O. 112) bestätigt wird.

Eine Ergänzung zu Zunz' Verzeichniß bilden auch die Mittheilungen Neubauer's in les rabbins français 439—441, der nach einer Pariser Handschrift des מנחת יהודה (Nr. 168) französische Glossen, und nach dieser und einer fragmentarischen Oxforder Handschrift die daselbst citirten französischen Autoren anführt. Beide Handschriften müssen von Cod. Merzb. wesentlich verschieden sein. Denn ein großer Theil der von Neubauer angeführten Namen findet sich in C. M. nicht, während viele andere franz. Autoren, die hier citirt sind, nach N.'s Verzeichniß in den von ihm benützten Handschriften fehlen. Am Auffallendsten ist es, daß selbst R. Moses aus Coucy in den beiden Handschriften (mit Ausnahme der Einleitung des Pariser Codex) nicht genannt ist, während er in unserem מנחת יהודה fast auf jeder Seite citirt wird. Die von Neubauer angeführten französischen Glossen finden sich nur zum Theil in Cod. Merzb. und in der Ausgabe Daath Sekenim. Zu Gen. 28, 20 und Deuter. 3, 11,

[1]) Vgl. Dukes in Ozar Nechmad II, 101 und Neubauer in Geigers Zeitschr. IX, 231.

zu denen N. Glossen anführt (a. a. O. S. 440) findet sich in Beiden nicht einmal eine Erklärung. Wenn Neubauer ferner sagt: „Der Herausgeber hat auf der einen Seite einen großen Theil des Werkes unterdrückt, auf der anderen Seite Randnoten dem Original eingefügt, die nicht hineingehören," so müssen wir bei Vergleichung der Ausgabe mit Cod. Merzb. den Herausgeber wenigstens von dem letzteren Vorwurfe freisprechen. Der Herausgeber hat wohl Vieles — wie wir oben nachgewiesen — unterdrückt, aber was er citirt, findet sich auch im Texte des C. M. Ohne Zweifel hat demnach dem Herausgeber eine dem C. M. gleiche Handschrift vorgelegen. Wie sich aber C. M. zu den von Neubauer benützten Handschriften verhält, ob Ersterer einen Auszug aus denselben oder eine andere Recension desselben Werkes bildet, können wir ohne Einblick in die genannten Handschriften nicht entscheiden.

Auch Cod. hebr. 62[1] der hiesigen k. Hof- und Staatsbibliothek soll nach Steinschneiders Catalog מנחת יהודה enthalten.

Diese Angabe ist unrichtig, wenn auch Anfang und Ende der Handschrift mit unserem מנחת יהודה übereinstimmt und das Titelblatt diesen Namen trägt. Näheres über diesen Codex in unserem nächsten Artikel [1]).

München. Dr. Bernhard Ziemlich.

---

[1]) Ich will an dieser Stelle nur flüchtig darauf aufmerksam machen, daß auch der so viel beschriebene und vielbenützte Cod. hebr. 5 der hiesigen k. Hof- und Staatsbibliothek — was den II. Band betrifft — zum großen Theil unrichtig beschrieben ist. Die daselbst befindlichen Commentare zu Jesaia, Jeremia, Ezechiel und Echa sind nicht „zunächst von Raschi" (vgl. H. B. Jg. XIV, 126 und den Münchener Catalog), vielmehr liegen uns hier zu Jesaia, Jeremia und Echa vollständige Kara-Commentare vor, während der Commentar zu Ezechiel einem Schüler Kara's angehört.

Tosefta-Varianten.

Von

Dr. Zuckermandel.

(Fortsetzung.)

Nach unseren vorausgeschickten Bemerkungen über diesen Gegenstand haben wir nur nöthig unsere Stelle zu übersetzen, um den klaren unzweideutigen Sinn zu erfassen:

§ 9 l. l. a. Wenn ein pubertati proximus (בן תשע שנים ויום אחד) den coitus mit der Jebama vollzogen und stirbt, so kann diese nur Chaliza und keinen Jibbum haben, denn בן תשע hat dieselbe Wirkung wie מאמר beim pubes (גדול); R. Simon aber behauptet, sie kann ebensowohl Jibbum als Chaliza haben, denn, wird seine בן תשע als gültig angenommen, darf sie Jibbum haben, da sie die Frau des zweiten (des קטן) ist, ist seine בן תשע ungültig, dann ist sie die Frau des ersten. b. Ein

---

* Der Commentar zu den Psalmen ist ebenfalls nicht Raschi und auch der zu Esra und Nehemia ist mit dem s. g. Raschi-Commentar zu diesem Buche nicht identisch. Es ist vielmehr derselbe Commentar, den Cod. 104 der Breslauer Seminarbibliothek (27 Saraval) enthält, wie mir mein verehrter Lehrer Dr. David Rosin mittheilt. (Denselben handschr. Commentar hat vor Kurzem auch Herr Abraham Merzbacher für seine Bibliothek erworben.)

Aber auch Cod. Hebr. Monac. 60[3] enthält diesen Commentar, den freilich das Titelblatt dem Benjamin b. Jehuda הב"א zuschreibt. Steinschneider H. B. XVIII, 108 ff. traut zwar dem Titel nicht recht, meint jedoch: „Indeß ist die Ueberschrift unseres Codex nicht ohne triftige Gegengründe zu verwerfen." Cod. Mon. 5 bietet nun einen solch unwiderleglichen Grund. Denn da dieser Codex, der 1232—33 vollendet wurde, den in Frage stehenden Commentar zu Esra und Nehemia enthält, so kann dieser unmöglich dem Benjamin b. Jehuda aus Rom angehören, der noch im Anfange des 14. Jahrhunders gelebt hat (s. Zunz in Geigers Zeitschr. für jüd. Theologie IV, 192). Demgemäß ist auch die Beschreibung des Cod. 60[3] in Steinschneiders Münchener Catalog und Berliner, Pletath Soferim S. 11 und 22 zu berichtigen.

pubertati proximus schließt die Brüder durch eine Handlung aus, sie ihn durch vier verschiedene; er schließt nämlich die Brüder durch ביאה aus, sie ihn durch חליצה, מאמר, נתן, ביאה. c. Wie er (der impubes) die Brüder durch חליצה, נתן, מאמר, so schließen sie (die impuberes) einander durch diese drei Handlungen nicht aus. Z. B. (כיצד). Wenn von zwei impuberes (wie oben) der eine מאמר vornimmt und nachher die anderen, oder der eine einen נתן giebt und der andere חליצה[1]), so sind diese Handlungen null und nichtig (לא עשה כלום). R. Meïr aber meint, die Chalizah von Seiten eines impubes schließt beide aus. d. Haben beide den coitus mit der Jebama vorgenommen, so wird sie von beiden ausgeschlossen (wie beim pubes מאמר אחר מאמר). R. Simon behauptet, der erste kann sie zum Jibbum behalten (יקיים), der zweite entläßt sie, denn ist die ביאה des ersten gültig, dann ist die des zweiten ungültig (vgl. oben die L.A.), ist die des ersten ungültig, so ist es auch die des zweiten. § 10. Ein pubertati proximus, der mit zwei zurückgelassenen kinderlosen Wittwen des verstorbenen Bruders den coitus vorgenommen (בא על יבמתו ועל צרתה), schließt sich hierdurch vom Jibbum aus, R. Simon behauptet, er hat sich nicht dadurch ausgeschlossen, denn wenn die erste ביאה gültig ist, ist die zweite werthlos, ist die erste ungültig, ist es auch die zweite (wie oben). b. Was hier über ביאה gesagt worden (כמה

[1]) Man könnte entsprechend dem בא זה ועשה מאמר בא זה ועשה מאמר (Z. 10), auch בא זה וחלץ und בא זה ונתן נתן doppelt erwarten. In der That lesen auch A: W. בא זה וחלץ zweimal und müßte man annehmen, daß einmal בא זה ונתן נתן in allen 3 Codices ausgefallen. Es scheint mir aber eher, daß בא זה וחלץ in A. W. ein Zusatz ist, denn es brauchen ja die Handlungen, wodurch die Brüder sich gegenseitig ausschließen, nicht dieselben zu sein. Es ist erst das Beispiel gewählt von derselben Handlung und dann von verschiedenen. Auch hätte R. Meirs Behauptung heißen müssen חולצת מן הקטנים נפסלה מזה ומזה. Er meint aber, wenn nur der eine חליצה gegeben, hat er sich und den anderen ausgeschlossen.

רבים אמורים) gilt nur von der eines impubes, aber ein Taubstummer und Wahn- oder Blödsinniger, die mit der Jebama den coitus vollzogen, haben diese zur Frau erworben und dadurch die anderen Frauen (צרות) vom Jibbum befreit. c. Wenn ein Wahn- oder Blödsinniger und ein Unmündiger in einem Concubinat leben, so sind ihre Concubinen frei von Chaliza und Jibbum [1]). d. Das ist die Regel, eine ביאה zu der freier Wille (רעה) gehört, ist rechtlich ungültig (הרי זה איבה vgl. oben), zu welcher kein Wille nöthig ist (wie bei Jibbum), ist gültig (הרי זו).

Dieser Wortlaut läßt bezüglich der Klarheit und Deutlichkeit Nichts zu wünschen übrig. Es ist mit klaren — jede Zweideutigkeit ausschließenden Worten gesagt, daß ein impubes weder מאמר, noch גם, noch חליצה vornehmen kann, und daß diese Handlungen weder von irgend welcher Wirkung auf den גדול noch auf den קטן sind (כשם), daß diese Handlungen, von ihm vorgenommen, null und nichtig sind (oben c). Der Grund liegt auf der Hand, da zu מאמר, גם, חליצה Wille (רעה) gehört, was dem קטן nicht in vollem Maaße zugesprochen wird, so kann er zu diesen Handlungen ebenso wenig fähig sein, als חרש ושוטה, bei denen diese Handlungen selbstverständlich ungültig sind. Nur der ביאה einer יבמה von Seiten eines קטן, zu der kein רעה erforderlich ist, hat

---

[1]) נשאו נשים ist factisch zu verstehen nicht rechtlich.

[2]) Nachmani (s. Maggid Mischne) will aus dieser Stelle den Beweis erbringen, daß ein בן תשעה durch ביאה biblisch die Jebama erwirbt und deßhalb auch durch sie erwirbt. Aus dem ganzen Zusammenhang geht das Gegentheil hervor. Oben Z. 16 heißt es אבל חרש ושוטה שבעלו קנו, also קטן nicht. Dieser זה הכלל bezieht sich gleichfalls nur auf חרש ושוטה. Ueber קטן ist eben früher ausführlich gehandelt worden. Wenn קטן eingeschlossen wäre, so würde doch seiner ביאה die Kraft des מאמר zugeschrieben, während sie doch null und nichtig sein soll. Auch R. David Fränkel z. Jer. 10, 5 kann den Beweis aus Jeruf. nicht gelten lassen. Von der Toseftastelle bemerkt er לא מצאתיה בתוספתא שלפנינו, was wohl eher auf Mangel an Vertrautheit mit Tosefta, als auf Fehlen dieser Stelle in der ihm vorliegenden Ausgabe schließen läßt.

man die Kraft eines מאמר bei גרול beigelegt (vgl. ob.). Warum R. Meir bei Chalizah anderer Meinung ist, werden wir weiter angeben.

Wie der Inhalt klar, so ist auch die Ordnung eine durchdachte, sie entspricht genau der im Abschnitt העושה מאמר (7) und ist eine naturgemäße (vgl. oben S. 326 v. Jahrg. Anm.).

Sehen wir nun zu, ob Mischna und die spätere Halacha mit Tosefta ganz vereinigt werden kann, und wenn nicht, welches Motiv zur späteren Aenderung antrieb.

Was uns beim Lesen dieser selben Normen in Mischna auffällt, ist die Unbestimmtheit und Dunkelheit des Sinnes gegenüber den klaren und durchsichtigen Tosefta-Bestimmungen. § 6 in M., welcher § 9 b in T. entsprechen soll, ist ohne die hinzugefügte Erklärung der Gemara חסורי מחסרי geradezu unverständlich. Das Beispiel כיצד stimmt nicht zum allgemeinen Satze. § 7 in M. entsprechend § 9 c in T. bespricht nur einen Fall von den vieren und es ist auffallend, warum die anderen drei nicht erwähnt sind, wie in T. Die controverse Behauptung R. Meïrs bezüglich חליצת קטן vermissen wir, sowie die Begründung der Behauptung R. Simons. In § 8 sind zwei von einander getrennte Stellen in T. zusammengedrängt. Der erste Theil entspricht § 9 a das. (p. 254$_9$) mit Auslassung der Begründung, der zweite Theil steht klarer in T. § 10 d, wo in M. das Wort שומה ausgelassen ist, auch ist die ungrammatische Ausdrucksweise רבי ז פטורה ohne Objekt zu bemerken [1]). Auch ist nicht zu übersehen, daß im ersten Theile die gegentheilige Meinung R. Simons fehlt (vgl. R. L. Heller). Von § 9 in M., zu dem wir keine Parallele in T. finden, obwohl der Schluß im Gegensatze zu einer anderen Tosefstastelle steht, wollen wir

[1]) Auch in M. § 4 ארבעה אחין (3) fehlt das Objekt zu פטורה, welches in T. steht § 4 ארבעה אחין (5).

jetzt abſehen, wir wollen nur auf den ſprachlichen Ausdruck אם לא ידע hinweiſen, welcher ſich auch in M. § 1 העורל (8) findet, wo in T. § 2 בת ישראל פקחת (10) der gewöhnliche Ausdruck בעל ſteht.

Sehen wir von der formalen Seite ab und gehen auf den Inhalt ein, ſo iſt doch ſo viel erſichtlich, daß in M. § 8 ein Unterſchied gemacht wird, der in T. nicht vorhanden iſt, nämlich בן תשע פוסל תחלה והאחין פוסלין תחלה וסוף. Der impubes ſchließt die anderen Brüder aus, wenn er zuerſt die Handlung vornimmt, nach dem גדול aber von ihm vorgenommen, hat ſie keine Gültigkeit. Gedanke und Ausdruck in T. laſſen unmöglich einen ſolchen Unterſchied annehmen (vgl. oben). Im Talmud Babli wird auch der Gegenſatz zwiſchen unſerer Toſeftaſtelle und Miſchna herausgefunden. Es wird gefragt, es heißt ביאת קטן כמאמר בגדול, daraus folge ja, daß קטן keinen מאמר habe. Dieſe Verſchiedenheit wird aber harmoniſtiſch zurechtgelegt und ausgeglichen. Wenn es heißt ביאה des קטן iſt gleich dem מאמר des גדול, ſo iſt damit nicht geſagt, daß der מאמר des קטן gleich Null ſei. Der Bruchtheil der bindenden Kraft des מאמר läßt ſich ja wieder theilen, und ſo iſt מאמר des קטן geringer an Kraft als der מאמר des גדול, nämlich in der Art, daß קטן פוסל תחלה und גדול פוסל תחלה וסוף. Es werden auch als Beweiſe zwei Boraitas citirt. In der einen heißt es, R. Meïr behaupte יש לו גט ויש לו מאמר, in der andern קטן כגט בגדול חליצה, welche ſich ſo vereinigen laſſen, daß חליצה nach R. Meïr בתחלה וכסוף, während גט und מאמר nur בתחלה und nicht כסוף ausſchließen, und ſo muß auch nach den Chachamim ביאה des קטן ausſchließen תחלה וסוף, מאמר nach einigen auch גט, ausſchließen בתחלה. — Daß dieſe Ausgleichung eine Verwirrung herbeiführt, aus der man nicht herauskommen kann, davon wird ſich Jeder überzeugen, der die Commentatoren und Deciſoren nachlieſt. Maimuni im Commentar zur Miſchna hatte angenommen מאמר und גט des קטן ſei בתחלה פוסל, iſt aber

gezwungen im Codex davon zurückzukommen, weil es ein Widerspruch ist, wenn Chaliza des קטן nach den Chachamim null und nichtig sei, und dennoch ein גט von ihm gegeben, irgend welche Kraft haben solle, er ist ja kein בן דעת. Aber warum soll מאמר des קטן eine Wirkung haben, da doch auch dazu דעת nöthig ist, vgl. auch Beth Samuel Eben Haeser § 170 Anm. 12 באמת לא מצינו שום טעם למה מאמר של קטן מרצי. Mit anderen Worten, der Ausgleich des Talmud erweist sich als unhaltbar. Welches ist aber das Verhältniß von Tosefta, Boraita und Mischna, wenn sie von einander differiren? Ich behaupte, das Verhältniß ist folgendes: In Tosefta haben wir die authentische palästinensische Halacha; in Folge babylonischer Interpretationskunst oder vermeintlicher Gedankenconsequenz sind jene Boraitas als erschlossen entstanden, also nicht authentisch und die Mischna ist das abgelagerte Resultat dieser Gedankenoperation. Man kann sich nicht so leicht zu meiner These verstehen, weil man einen Horror hat vor dem Vorwurfe der Fälschung. Doch das ist keine Fälschung, wenn man in Folge consequent gehaltener Schlüsse einen anderen behaupten läßt, was er aus vermeintlicher Consequenz der Gedanken behaupten mußte. Ich möchte, wie man von einer Logik der Thatsachen spricht, so von einer Interpretation der Thatsachen reden. Ohne jede Handhabe, die Halacha zu ändern, machte sich doch in Babylonien eine Veränderung in den Verhältnissen und Ideen geltend. Von dem Glauben ausgehend, die Halacha sei unwandelbar, konnte man die thatsächlich eingetretene Wandlung durch Selbsttäuschung verbergen, indem man die eigenen Gedanken in die alten Bestimmungen hineindeutete, mit anderen Worten, sich über Logik und Grammatik hinwegsetzte. Das ist nicht nur charakteristisch für den Talmud, wir finden Analogien auf anderen Gebieten. Ich citire eine hierüber belehrende Stelle des Rechtsgelehrten Keller,

welcher gelegentlich sagt [1]) „. . . in welchen (den deutschen Statuten der letztvergangenen Jahrhunderte) der schon erwähnte Denkfehler ungemein gangbar ist, in den Begriff hineinzustecken, was Sache positiver Rechtsregel ist, mit anderen Worten, den Begriff, welcher der wirklichen Natur der Dinge dienen und sie blos ausdrücken sollte, als das Veränderliche zu behandeln und willkührlich zu verändern, die Rechtsregel oder sonstige Rechtsbestimmung dagegen, welche ihrer Natur nach veränderlich und dem Willen unterworfen ist, als das Feste und Unveränderliche festzuhalten." Je weniger nun in der Halacha der Gedanke einer selbstständigen Aenderung aufkommen konnte und je mehr die Zeitverhältnisse sich änderten, desto mehr mußten lose Gedankenketten das Unvereinbare zusammenhalten. So machte im weiteren Verlaufe der Zeit in Bezug auf die Schwagerehe sich immer mehr das Bedürfniß geltend, auf Mittel zur Befreiung vom Jibbum zu sinnen. Diesem Bestreben haben wir die in Babylonien entstandenen Begriffe נישואין הראשונים מפילים, יש ויקה u. A., wie wir weiter zeigen werden, zu verdanken, welche man den Tanaiten in den Mund legte, ohne daß sie sie kannten, und in Folge dieser neuen Begriffe wurde die palästinensische Mischna (Tosefta) umgestaltet. Was nun unser Thema betrifft, so war wohl קטן ביאת für die Praxis so gut als nicht vorhanden, hingegen konnte מאמר eher von Wichtigkeit sein für die Praxis. Es ist sehr wahrscheinlich, daß man in der späteren Zeit ein Interesse daran hatte, dem מאמר des קטן eine Geltung zuzuschreiben, um dadurch vorkommenden Falls den Jibbum des גדול unmöglich zu machen. Eine Berechtigung dazu, dem מאמר קטן Geltung zuzusprechen, glaubte man um so mehr zu haben, obwohl ihm רעת abgesprochen wird, als der Mangel des רעת beim קטן nicht dem des חרש und שוטה gleich kommt und wie man ihm ein

[1]) Pandecten S. 80.

Maß von דעת zuerkennen, ebenso muß man ihm auch einen Gradunterschied in der Wirkung des מאמר zuschreiben. Der Fehler besteht blos darin, daß man diese subtilen Scheidungen, auf welche die babyl. Amoräer gekommen, in die Sätze der Tanaiten hineindeutete, welche ganz anderes besagen.

Einen Beweis, daß die ältere Auffassung mit der des Babli nicht übereinstimmt, giebt uns der Jeruschalmi, in welchem zu dieser Stelle, obwohl schon babylonische Hände sichtbar sind, doch die Spuren der älteren Auffassung sich noch finden. Dort wird (5, 6) gefragt, — und wir müssen diese Frage auf Tosefta beziehen — warum die Chachamim gegen R. Meir behaupten חליצת קטן אינו כלום, und es wird — entsprechend unserer obigen Erklärung zu Tosefta — geantwortet: Da der קטן keinen דעת hat, so kann nothwendig von ihm Chalizah, wozu auch דעת nöthig ist, vorgenommen, keine Wirkung haben. Mit anderen Worten, die Chachamim werfen dem R. Meir Inconsequenz vor, wenn er מאמר und גט beim קטן nicht zuläßt und der Chalizah doch die Wirkung zuschreibt, die anderen Brüder auszuschließen. Die Antwort R. Meirs ist wahrscheinlich ausgefallen. Im Prinzip hat R. Meir auch übereingestimmt, daß der קטן als des דעת ermangelnd, keine gültige Chaliza vornehmen kann, wie aus T. § 8 (11) deutlich hervorgeht [1]; nur hat er bei חליצת קטן im [illegible] werenden Sinne, wie oft, eine Ausnahme angenommen פוסל מזה ומזה, gewiß wegen גזרה Verwechslung mit חליצת קטנה, welche, wenn vorgenommen (בדיעבד), gültig ist (vgl. T. § 12

[1] Vgl. Pardo z. St. und R. E. W. E. H. 169 § 43 Anm. 168, daß aus diesem § hervorgehe, daß חליצת חרש שומה וקטן ungültig — null und nichtig sei. Nur braucht man nicht mit Pardo anzunehmen, R. Meir habe das nur im Namen R. Akiba's behauptet, er selbst habe bei allen angenommen פסל ופוסל, er hat nur wegen גזרה, wie oben angegeben, beim קטן eine Ausnahme gemacht. Vgl. auch weiter die Schlußnote zu diesem Artikel.

ר׳ יהודה אומר (12) und M. § 4 מצות חליצה (12) [1]). Auch wird dort die Frage aufgeworfen, ob קטן מאמר hat nach der Annahme

---

[1]) Unzweifelhaft ist in der Mischna das. zu lesen כשרה anstatt פסולה, wie in der Mischna zum Jeruschalmi, wie Tosafot (Bechorot 19 b, Jebamoth 105 b) erweist und in einigen Exemplaren noch vorgefunden hat. Nach der L.A. כשרה ist es auch verständlich, daß der Talmud Jebamoth das. annimmt, die Mischna käme wie R. Meir, ein anderer Tannai aber hätte sogar behauptet, die חליצה der קטנה sei לנחחלה כשרה, während nach der L.A. פסולה diese Controverse מדיעון להיפוך wäre. Die L.A. פסולה ist dem Schlußresultat des Babli zu verdanken הלכתא עד שתביא שתי שערות. Auch hier hat sich eine Wandlung der Halacha durch die Zeitverhältnisse vollzogen. Die קטנה konnte im Gegensatz zum קטן durch den Vater eine gültige Ehe eingehen, und war in diesem Falle auch Jibbum nothwendig. Chaliza konnte man nicht gestatten, weil der erforderliche Wille (דעת) fehlte. R. Elieser (T. a. a. O.) schließt sie auch consequent davon aus, die Chachamim nahmen aber den Mittelweg an, daß sie zwar von vornherein (לכתחלה) die Chaliza nicht vornehmen soll, und wenn vorgenommen, sie nach der Pubertät wiederholt werden müsse, ist sie aber dann unterlassen worden, dann hat die erste Gültigkeit. Man hatte wohl in Verse אם לא יחפץ האיש eine Anlehnung (אסמכתא), aber hauptsächlich trug man den thatsächlichen Verhältnissen bei קטנה Rechnung. Einige Amoräer nahmen diesen Derasch strikte und schlossen aus demselben קטנה חליצת קטנה sei לכתחלה gestattet, und führten die Meinung, daß חליצת קטנה nur בדעבד כשרה sei auf R. Meir zurück, in dessen Namen eine Boraita citirt wird, Bechorot 19 קטן וקטנה לא חולצין ולא מייבמין דברי ר״מ, die aber nichts anderes ist, als eine amplificirte Stelle aus T. § 9 העושה מאמר (6) wo von R. Meir gesagt ist לא יבוא אדם על יבמתו עד שתגיע לפירקה. In Bezug auf Chaliza herrschte Uebereinstimmung sowohl bezüglich קטן als קטנה, vgl. auch Trakt. Nidda . . ., wo es von R. Simon heißt היא שלא תחלוץ. (Daß in der Gemara Tosefta-stellen geändert werden, hat schon Ben Aberet bemerkt — s. מצפה שמואל zu T. Nidda 8 — דרך השי״ס להוסיף בלשון התוספתא ולשנות כאלו הוא מנוף התוספתא.) Durch die Annahme der Amoraim aber, es hätte zwischen R. Meir und R. Jose Controverse bestanden, ob חליצת קטנה לכתחלה כשר sei oder בדעבד, erklärt sich, daß die Meinung R. Eliesers in Mischna nicht aufgenommen wurde, weil man diese gar nicht berücksichtigte. Die Gaonen, von denen wahrscheinlich das הלכתא עד שתביא שתי שערות herrührt, sind gewiß wieder durch andere Verhältnisse bewogen zu der Meinung, die קטנה von der Chaliza auszuschließen, zurückgekehrt, und nach Einigen wird קטנה vollständig mit קטן gleich gestellt, daß die Chaliza null und nichtig sei, was noch über die alte Meinung R. Eliesers hinausgeht, der die חליצה der קטנה doch auch פוסל sein ließ. S. Tosafot Jeb. und Bechorot a. a. O. wie pilp

מאמר קנה בעל סרחה, und auch dieses wird verneinend beantwortet aus unserer Tosefta-Stelle. Das Alles weist darauf hin, daß Jeruschalmi unsere Mischna nicht gekannt hat.

Samuel aber schloß umgekehrt aus der Behauptung R. Meirs חליצת קטן פוסל, daß, wie חליצת קטן, obwohl dazu דעת erforderlich ist, nicht ohne Wirkung ist, er eben so גט und מאמר behandelt hat, also פוסל sind. Er machte die Ausnahme zur Regel. Von ihm rührt der Satz her, wie wir aus Jeruschalmi ersehen אמר שמואל אמר ר׳ מאיר ביאת קטן כגט בגדול ודכוותיה חליצת קטן כגט בגדול, während in Babli einfach citirt wird ר׳ מאיר אמר עשו חליצת קטן כגט בגדול. Ebenso ist das תניא נמי הכי in Babli, welches man übersetzen kann: lerne so, lies so ר׳ מאיר אמר קטן יש לו גט יש לו מאמר nicht anders, als ein ausgeführter Schluß Samuels, welcher die Ausnahme R. Meir's verallgemeinerte. Samuel hat auch die Meinung R. Meirs zur Norm genommen, denn er sagt Gittin 23 חליצת קטן פסול ופוסל [1]), behauptet ferner יש לו גט ויש לו מאמר mit seinem neu gemachten Unterschied von סוף und תחלה. So kam durch Samuel der Satz קטן פוסל בתחלה ולא בסוף. Andere Amoräer, die sich nach den Chachamim gerichtet, konnten, da חליצה nach ihnen ohne Wirkung ist, auch dem גט des קטן keine Gültigkeit zuschreiben, hielten aber dennoch an der Interpretation Samuels des Satzes ביאת קטן כמאמר בגדול fest, daß der קטן einen geringeren Grad

---

[illegible] die L.A. פסולה gerechtfertigt wird. Bemerkenswerth ist, daß noch [illegible] 15. Jahrhundert unter R. Israel Isserlein (s. Rsps. Terumoth Hadeschen [illegible]), der Fall vorkam, daß eine junge Frau Chaliza bekam, von der es [illegible] nachher herausstellte, daß sie zur Zeit der Chaliza noch impubes war.

[1]) R. Jerucham, angeführt von R. L. Heller zu M., der gewiß auch [illegible]gänger hatte, sagt auch קטן habe חליצה und מאמר גט, was nur [illegible]lich ist, wenn Samuel die Behauptung R. Meirs zur Norm genom[illegible]. Vgl. jedoch Tosafot Jeb. 96 ד״ה ר״מ אומר. Wenn man auch in [illegible] 105 b mit Tosafot liest אמר רב יהודה אמר שמואל statt אמר רב, so [illegible] doch nicht nothwendig anzunehmen, daß Samuel nicht nach R. Meir [illegible]schieden hat.

der Kraft des מאמר habe, nämlich בתחלה. Wahrscheinlich habe diese Amoraim, wie dies in Beth-Samuel a. a. O. plausibel gemacht ist, angenommen ביאת קטן מן התורה, und darum den מאמר auch eine Wirkung zugeschrieben, aber eben so gewiß ist daß aus unserer Tosefta das Gegentheil hervorgeht. So viel ist aber sicher, daß der Satz קטן פוסל בתחלה ולא בסוף erst in Folge babyl. amoräischer Deduction entstanden ist. Wir verstehen dann, warum die Mischna so unbestimmt ausgedrückt ist warum die Behauptung R. Meir's [1]) in M. nicht erwähnt wird Der Satz ist eben absichtlich so unbestimmt gehalten, damit e für die Meinung R. Meirs und der Chachamim passen kann Nach Beiden ist der Satz richtig קטן פוסל בתחלה ולא בסוף u. nach R. Meir מאמר und גט, nach den Chachamim blos מאמר ebenso ist der zweite Theil nicht bestimmt ausgedrückt, sonder nur durch ein Beispiel כיצד, weil nach R. Meir außer ביאה au Chaliza פוסל ist בסוף und בתחלה. Es wurde auch der Satz יא קטן כמאמר בגדול in die Mischna nicht aufgenommen, weil ohne Erklärung zum Mißverständnisse führen könnte קטן hal keinen מאמר. Auch die Auslassung von מאמר des קטן nach de מאמר des קטן erklärt sich daraus, da nach babylonischer Auffa sung das schon in dem Satze יש מאמר אחר מאמר und אחר גט enthalten ist, welcher גדול אחר גדול und קטן אחר begreif Hier muß nur das Verhältniß von קטן zu גדול angegeben und את קטן nach ביאת קטן wegen der Controverse R. Simons. Au die Auslassung von שוטה in § 8 ist nicht unabsichtlich um nicht in eine Kategorie mit שוטה als אין בן דעת zu bringe vgl. auch S. 37 Anm. 1. So viel muß sich Jeder sagen, daß Jehuda Hanaßi, der von R. Meir in der Zeit nicht weit abstan

[1]) Zu beachten ist gegen die Hypothese von Schwarz a. a. O. S. 1 daß, wo in unserem Traktat in Tosefta R. Meir genannt ist, in Mischa סתם steht oder die Meinung R. Meirs ausgelassen ist.

unmöglich solche Deutungen seiner Worte vorgenommen und wenn er eine andere Ansicht gehabt hätte, er sie jedenfalls klar und unzweideutig für die Praxis ausgedrückt hätte. In Tosefta finden wir öfter von Rabbi . . רואה אני את דברי. Die Mischna ist an den meisten Stellen ohne Ausführungen der Gemara unverständlich, während Tosefta klar und unzweideutig die Bestimmungen angiebt. In den Varianten von Tosefta und Mischna liegt die Geschichte der Halacha [1]).

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Wir wollen die obige Ausführung noch durch die Entwickelung der Halacha bezüglich חליצת חרש ושוטה vervollständigen. Auch hier zeigt sich die ältere palästinensische Tosefta logischer, als die durch babylonische Interpretation durchgegangene Mischna. Aus Tosefta § 6 (2) als § 8 (11) geht deutlich hervor, daß שוטה und חרש weil אינם בני דעת zur Chaliza unfähig sind, und eine von ihnen vorgenommene ganz ungültig ist, worüber gar keine Controverse bestand (vgl. oben Anm. 1 S. 33). Wie aber Samuel, wie wir oben gesehen, die Ausnahme R. Meirs חליצת קטן פוסל verallgemeinerte, so hat er dies auch bezüglich חרשת und חרש gethan, auch hier wie R. Meir פוסל angenommen haben. Und so wurde in Mischna zusammengestellt § 4 (12) פסולה לקטן והחולצת והחרשת שחלצה שנחלץ והחרש. Es ist zu beachten, daß שוטה ausgefallen ist, weil eben nach Babli bei den Dreien zu verstehen ist פסל ופוסל und bei שוטה das nicht angenommen werden kann. Aus Gemara geht es auch unzweideutig hervor, daß der Hand von אינם בני דעת nicht angenommen ist, sondern weil sie nicht sprechen können und in der That mit אלם gleichgestellt sind. Das ist entschieden gegen Tosefta, wo שוטה und חרש zusammengestellt sind. Es mag ja sein, wie Tosafot J. 104 sagt, daß die Amoräer annahmen, da die Handlung vor Gericht vorgenommen wird, das als עומד על גבו gilt, aber sicher ist, daß Tosefta diesen Gedanken nicht kannte, und daß Mischna, wie aus Auslassung von שוטה zu ersehen, im Gegensatze zu Tosefta sich befindet. Vgl. § 10 (12) T. steht חליצת קטן פוסל; aber חרש ושוטה ist gar nicht nötig hier zu wiederholen, weil es schon § 6 (2) steht. Bei Maimuni bringt nur das rationalistische Prinzip aus Tosefta durch, ist aber offenbar im Widerspruch mit Babli, wie auch R. E. W. (E. H. 169 § 43 Anm. 169), gezeigt, daß nach Tosefta Maimuni Recht hat, doch schließt ודברי רמב"ם תמוהים כו'.

Ueber עיסה.

Ein Beitrag zur Sittengeſchichte der Juden vor und nach der Zerſtörung des zweiten Tempels.

Von

Dr. F. Roſenthal.

Auch die Entſtehung von Sitten, Satzungen und Gebräuche eines Volkes hat Vieles mit der Bildung unſerer Erdoberfläch gemein und verlangt daher eine gleiche Art wiſſenſchaftliche Behandlung. Die natürlichen Seelentriebe eines Volkes in Ver bindung mit gegebenen religiöſen Keimen bilden eine Art feuer flüſſigen ſittlichen Zuſtandes, der ſich an der Bildfläche de Lebens zu Sitten, Satzungen und Bräuchen verdichtet un härtet. Auf dieſen Grundlagen bildet und ſchichtet der ewig Proceß menſchlicher Entwickelung immer weiter, allmälig un von Neuem Sitte auf Sitte, Brauch auf Brauch und Satzun auf Satzung, und geſtaltet ſo, den neuen Verhältniſſen entſpr chend, immer neue Ablagerungen über den ältern. Hier w dort ſind dem Auge des Kenners die verſchiedenen Schichte älterer und ſpäterer Formationen noch deutlich und unterſcheil bar; aber hier wie dort finden ſich ſehr oft ältere Formatione mit den ſpäteren wirr durch einander gemengt, als ein ſicher Zeichen ſtattgehabter vulkaniſcher Eruptionen und innerer Un wälzungen, welche die Ordnung der Schichten zerſtörten und ſ mit einander vermiſchten. Da bleibt nun dem Forſcher die übe aus ſchwierige Aufgabe, durch die Erkenntniß des Unzuſammen gehörigen, durch Prüfung, Scheidung und Trennung die frühe Ordnung im Geiſte zu reconſtruiren, um danach auch die dur

die Ereigniſſe und elementare Kräfte eingetretene Veränderung bemeſſen zu können.

Ein ſolches Problem ſtellen uns die halachiſchen Beſtimmungen über עיסה, wie wir ſie in der Miſchnah, Toſefta und den beiden Talmuden babli und jeruſchalmi vorfinden. Es iſt ein ganzes Knäuel widerſpruchsvoller Beſtimmungen, das noch ſeiner Löſung und Entwirrung harrt. Dieſe ſollen hiermit verſucht werden[1]). Unzuſammengehörige Sätze, welche verſchiedenen Zeiten und verſchiedenen Ländern angehören, ſollen aus dem Gewirre getrennt und allgemein auseinander gehalten werden, um ſo zunächſt Klarheit in die uns vorliegenden Texte zu bringen. Hierauf iſt Zeit, Localität und die aus dieſen ſtammende Veranlaſſung ſowohl für die Entſtehung der verſchiedenen Beſtimmungen als auch für die erfolgte Zuſammenfaſſung und Verſchmelzung zu einer gewiſſen halachiſchen Einheit möglichſt genau zu beſtimmen, um eine hiſtoriſche Klarheit über den Gegenſtand zu gewinnen. Hiermit iſt Zweck und Methode der folgenden Abhandlung gezeichnet.

I.

Wir laſſen vorläufig die noch nicht genügend erklärte Bedeutung des Wortes עיסה unerörtert, indem wir uns dies für

[1]) Ueber dieſen Gegenſtand hat Prof. Graetz in einem Vortrage am Jubiläumstage des jüdiſch-theol. Seminars in Breslau am 10. Auguſt 1879 gehandelt. Dieſer Vortrag iſt hierauf in erweiterter Ausarbeitung unter dem Titel „Illegitime Miſchehen in Judäa ꝛc. . . .“ in dieſer Monatsſchrift Jg. 1879 S. 481 ff. erſchienen. Dieſer geiſtvollen Arbeit verdanke ich auch die Anregung zu einem genaueren Eingehen in denſelben Gegenſtand, als ich bei meinen talmudiſchen Studien gelegentlich dazu kam. Meine weſentlich verſchiedenen Ergebniſſe dürfen wohl eine nochmalige Behandlung dieſes dunklen Themas als gerechtfertigt erſcheinen laſſen. Die allgemeinen Hinweiſe auf Graetz beziehen ſich auf deſſen obige Abhandlung.

weiter vorbehalten. Für jetzt genüge uns, damit eine in Zweifel und Verdacht stehende Reinheit der Abstammung zu bezeichnen, sei es einer Person — nach R. Josef Tob-Elem und Raschi [1]) — sei es einer Familie — nach Rambam [2]), Rabed [3]) und Tossafot [1]) — oder einer Familiengruppe — nach Graetz. Die Quellen handeln aber nicht immer von עיסה, sondern auch von אלמנת עיסה. Letzteres bezeichnet eine verwittwete Frau, deren persönliche Abstammnng tadellos rein ist, die aber durch ihre frühere eheliche Verbindung mit einem Manne, dessen Reinheit der Abstammung in obiger Weise in Verdacht und Zweifel steht, denselben Reinheitsmakel als Hinderniß für die Eingehung einer zweiten Ehe mit einem Priester auf sich überträgt. Zwischen עיסה und אלמנת עיסה sind vom halachischen Standpunkte zwei wichtige Unterschiede vorweg festzustellen. Erstens bei Issah braucht es sich nicht gerade um die Erlaubniß einer Ehe mit einem Priester zu handeln, sondern, je nach der Art des Zweifels, ebenso um die einer Ehe mit einem reinen Israeliten, da der Zweifel hier ebenso gut sich auf ממזר ונתין als auf חלל beziehen kann. Bei der Issahwittwe hingegen kann die Frage nur auf die Erlaubniß zur Ehe mit einem Priester sich beziehen. Deshalb lautet auch die Bestimmung für אלמנת עיסה immer שהיא כשירה לכהונה, während für עיסה die Bestimmung lautet שהיא כשירה לטמא ולטהר לרחק ולקרב לאסור ולהתיר. Hier bezieht sich bloß לרחק ולקרב auf eine priesterliche Ehe, während die anderen Bestimmungen auf Ehen mit reinen Israeliten sich beziehen [3]). Zweitens ist Licht und Schatten nach den allgemeinen halachischen Normen, welche eine sogenannte חזקה הגוף anerkennen, für beide, für Issah und Issahwittwe, nicht gleichmäßig

[1]) Babli Kethubot p. 14 a.

[2]) Commentar zu Edijoth VIII, 3.

[3]) Vergl. über die Bedeutung dieser Bezeichnungen Toßafot Kethubot 14 a Schlw. תנו רבנן.

vertheilt [1]). Die halachischen Grundsätze sprechen also mehr zu Gunsten der letzteren, und zwar für eine Beibehaltung ihres persönlichen und ursprünglichen Reinheitscharakters, als für die Reinheitserklärung der Issah selbst, deren Ursprung schon mit einem Makel belastet ist. So wollen wir denn gleich hier die für unser Schlußergebniß so hochwichtige Entdeckung aussprechen, daß die die Tosefta [2]) und die jerusalemische Gemara [3]), also die palästinennsischen Quellen mit Ausnahme der Mischnah immer עיסה haben, während die babylonische Gemara [4]) nur אלמנת עיסה hat.

Nach diesen Voraussetzungen wenden wir uns zu dem ältesten Bericht darüber, in der Mischnah Edijoth VIII, 3. Dieser lautet: העיד ר׳ יהושע ור׳ יהודה בן בתירא על אלמנת עיסה שהיא כשירה לכהונה שהעיסה כשירה לטמא ולטהר לרחק ולקרב אמר רבן גמליאל קבלנו ערותיכם אבל מה נעשה שגור רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בתי דינין על כך הכהנים שומעין לכם לרחק אבל לא לקרב. Jedem mit der Lehrweise der Mischnah Vertrauten muß nach unserer obigen Voraussetzung die Verbindung der beiden Sätze in dem Zeugnisse des R. Josua und R. Jehuda b. Bethera, und zwar dieses doppelte Zeugniß für die Reinheit einer Issahwittwe und einer Issah selbst, höchst auffallend sein. Wird sogar die Issah selbst, und auch für eine Priesterehe (לרחק ולקרב), als rein erklärt, so bedarf es doch keines weiteren Zeugnisses für die Reinheit einer Issahwittwe! Gehörte also der Nachsatz שהעיסה כשירה noch mit zu dem Zeugnisse der genannten Tanaïm, so wäre ja deren Zeugniß über אלמנת עיסה ganz überflüssig und unverständlich. Diese beiden Sätze können also unmöglich in einem ursprünglichen Zusammenhange gedacht werden. Wir müßten vielmehr

---

[1]) Vergl. u. A. Raschi Kidduschin p. 66 a Schlw. סמוך und Raschi Kethuboth p. 13 a Schlw. בכתה.

[2]) Tosefta Kidduschin cap. V ed. Zuckermandel p. 341.

[3]) Jerus. Kethuboth I, 9 und Kidduschin IV, 4.

[4]) Babli Kethuboth p. 14 a.

auf dieſelben den bekannten Spruch anwenden: חברה מאן דאמר הוא לא חני הוא. Derjenige, der die Reinheit einer Iſſahwittwe bezeugte, konnte nicht auch Iſſah ſelbſt für rein halten; wer aber die Iſſah als rein bezeugte, bedurfte keiner weiteren Erklärung über die Reinheit einer Iſſahwittwe. Aber dieſe beiden Sätze der Miſchnah wurden trotzdem thatſächlich gelehrt, aber freilich nicht zu gleicher Zeit und auch nicht von denſelben Perſonen. Dieſes erfahren wir aus der Toſefta [1]). Dort heißt es nämlich, offenbar mit Bezug auf das in der Miſchnah angeführte Zeugniß des R. Joſua und R. Jehuda b. Bethera, alſo: בית דין של אתריהם אמרו נאמנת עיסה לטמא ולטהר לאסור ולהתיר לרחק ולקרב אבל באלמנת עיסה לא נגעו. Wir haben hier offenbar eine alte Relation vor uns, die weit älter als unſere gegenwärtige Miſchnah iſt. Sie bezieht ſich auf das in unſerer Miſchnah tradirte Zeugniß des R. Joſua und ſeines Genoſſen, und zwar, wie jeder wohl merkt, auf ein Zeugniß, welches blos über אלמנת עיסה gelautet hat. Dazu bemerkt nun die Toſefta: Ein ſpäteres beth-din ſagte, die Iſſah ſei ſelbſt beglaubt, über ihre Reinheit und Unreinheit Auskunft zu geben. Das heißt ſoviel als, die Iſſah iſt den anderen unbeanſtandeten iſraelitiſchen Familien gleichzuſtellen [2]). Ueber den Schlußſatz der Toſefta אבל באלמנת עיסה לא נגע könnte man in Zweifel ſein, ob derſelbe nicht etwa als ſpäterer Zuſatz der Toſefta zu den Worten dieſes beth-din anzuſehen wäre, und zwar in dem erläuternden Sinne, daß dieſes beth-din die Frage über Iſſahwittwe gar nicht berührt habe. Allein abgeſehen von manchen aus der offenbaren Beziehung zu dem Zeugniß der Tanaïm in der Miſchnah entſtehende Bedenken, wäre ja der Zweck dieſes Zuſatzes nicht erſichtlich, da

[1]) Toſefta Edijoth c. III ed. Zuckermandel p. 459.

[2]) Sie wäre alſo nach dem Grundſatz zu behandeln: כל משפחות בחזקת כשרות הן, ſiehe Maimon איסורי ביאה 19, 17.

derselbe selbstverständlich ist. Dieser Schlußsatz gehört also noch zu den Worten des späteren beth-din. Dieses wollte mit seiner Ansicht sicherlich nicht im Widerspruche mit der von R. Josua und R. Jehuda b. Bethera bezeugten alten Tradition stehen. Dieses beth-din sagte demnach: Das Zeugniß der beiden Tanaïm hätte die Frage über eine Issahwittwe gar nicht berührt (אבל באלמנה עיסה לא נגע), da für deren Reinheit ein Zeugniß gar nicht nöthig war. Das Zeugniß habe vielmehr Issah selbst betroffen, und zwar hätten deren Worte nicht אלמנה עיסה, sondern נאמנה עיסה gelautet. Demnach hätte nach der Ansicht dieses späteren beth-din (בי"ד שלאחריהם) nur eine Verwechslung der ähnlichlautenden Worte נאמנה und אלמנה Veranlassung gegeben zu der strengern und vor diesem beth-din in Geltung gewesenen Meinung, daß nur die Issahwittwe aber nicht auch Issah selbst als rein zu gelten habe [1]).

Wir besitzen demnach zwei Versionen des Zeugnisses von R. Josua und R. Jehuda b. Bethera. Die ältere Version ist im ersten Satze unserer Mischnah enthalten und lautete etwa אלמנה עיסה כשרה, die zweite Version ist die von einem späteren beth-din (בי"ד שלאחר) recipirte und lautete etwa נאמנה עיסה שהיא כשירה לטמא . . . . Diese beiden Versionen hat nun der Redacteur der Mischnah, Rabbi Jehuda hanassi, mit einander verschmolzen, indem er im Vordersatz die ältere Version über die Issahwittwe und im zweiten Satz die spätere Version als Begrün-

[1]) Der durch die veränderten Worte wesentlich veränderte Inhalt hat auch einen anderen Nachsatz verlangt, Für אלמנה עיסה war die Ergänzung שהיא כשירה gut entsprechend; für נאמנה עיסה mußte der Nachsatz anders lauten, und zwar . . . לטמא ולטמד. Im Effect ist diese zweite Version mit dem zweiten Satze der Mischnah gleich, welcher lautet: שהעיסה . . . כשירה לטמא ולטמד. Denn wenn die Issah einfach beglaubigt ist, sich selbst für rein zu erklären, so wird sie ja damit allen anderen unbeanstandeten israelitischen Familien gleichgestellt, das heißt, sie wird als כשרה angesehen.

dung hinstellte. Daß dieses im klaren Bewußtsein der Gegensätze dieser beiden Versionen geschah, ist unzweifelhaft; aber es konnte nur entweder aus großer Skrupulosität geschehen, weil R. Jehuda hanassi sich eine Entscheidung über die beiden Versionen nicht zumuthete, oder auch, was wahrscheinlicher ist, weil er die ältere Version für die historisch richtige hielt, weshalb er in seiner Wahrheitsliebe daran nicht ändern mochte, dagegen die zweite Version für die halachisch richtige nach seiner eigenen Meinung ansah, weshalb er diese ebenfalls anschloß. Daß die persönliche Ansicht des Rabbi Jehuda hanassi mit der zweiten Version übereinstimmte, werden wir noch im weiteren Verlauf unserer Abhandlung erfahren. Es tritt uns hierbei eine eigenthümliche Erscheinung entgegen, daß das Geltungsgebiet dieser beiden Versionen sich nach zwei verschiedenen Ländern sondert. In Palästina galt die zweite erleichternde Version, wonach die Issah selbst für rein gehalten wird. Die Tosefta und die jerusalemische Gemara haben daher überall עיסה. In den Euphratländern hingegen galt die strengere Version, wonach nur die Issahwittwe aber nicht die Issah selbst für rein zu halten ist. Die babylonische Gemara hat daher nur אלמנת עיסה[1]). Diese Verschiedenheit ist in den differirenden historischen und localen Verhältnissen begründet, wie wir weiter sehen werden. Doch vorerst müssen wir uns der Aufgabe unterziehen, das vielfach mißdeutete Wort עיסה zu erklären.

---

[1]) In der babylonischen Gemara gehen die Ansichten vielfach so weit, selbst eine Issahwittwe, gegen die Mischna, für unrein zu halten, vergl. Kidduschin 75 a. Aber in den Euphratländern haben Issoth, wie wir diese Bezeichnung weiter historisch finden werden, gar nicht oder doch nicht in gleichem Maße existirt. Deshalb, wie wir sehen werden, die strengere Ansicht. In Kethuboth 14 a halten wir uns an die überlieferte Lesart gegen Rabbenu Tam in Tosaphot Schlw. תיר. Die Gründe werden sich weiter ergeben.

II.

Auch Worte haben ihre besonderen und ungleichen Geschicke. Auch diese Kanäle menschlichen Denkens und Empfindens sind in vielen Stücken den Bächen und Flüssen gleich. Manches Wort behält seine ewige Jugend und beharrt in ewig durchsichtiger Klahrheit wie das muntere silberhelle Bächlein, welches sich nie weit von seinem Ursprunge entfernt. Ein anderes hingegen gleicht mehr dem durch starke Nebenflüsse mächtig anwachsenden Strome, der mit seinem Ursprunge nicht viel mehr als den Namen gemein hat. Wer bei dem Anblicke des stolzen Stromes nur von dessen winzigem Anfange weiß, dem wird das Ganze schier als ein großes Räthsel erscheinen; sobald er aber auch die Nebenflüsse erkennt, so findet er auch des Räthsels leichte Lösung. Zu dieser letzteren Art gehört auch das Wort עיסה, welches wir hier zu erklären haben. Das Wort עיסה hat in seiner Radix durchaus keine Bedeutung, die mit Mischung und Vermengung in Verbindung gebracht werden könnte. In seiner gewöhnlichen Bedeutung „Teig" ist die Ableitung dieses Wortes ganz klar [1]). Wie kommt nun das Wort עיסה=Teig dazu, Personen oder Familien zu bezeichnen, deren Abstammung von zweifelhafter Reinheit ist?

In den talmudischen Quellen wird dieses Wort weder erklärt noch anscheinend genau bestimmt, was es eigentlich hier bedeuten soll. Freilich heißt es in der Tosefta [2]): אידה היא עיסה כל שאין בה לא משום נתינות ולא משום ממזרות ולא משום עבדי

---

[1]) עיסה = עִסָּה stammt vom chald. עסי oder hebr. עסס = pressen, drücken, davon kneten, und daher עיסרא = Geknetetes, Teig. S. Levy, Chaldäisches Wörterbuch bei עסי.

[2]) Tosefta KidduschinV ed. Zuckermandel p. 341. Dieselbe wird citirt mit einigen Aenderungen in babli Kethuboth 14 a, in jeruschalmi Kethuboth I, 9 und Kidduschin IV, 4. Von den Aenderungen wird noch weiter die Rede sein.

. . . מלכים. Aber in dieſer Toſefta wird man doch nicht irgend eine poſitive Erklärung oder ſachliche Bezeichnung des Wortes עיסה finden müſſen. Eine poſitive Beſtimmung dieſes Wortes liegt auch vielleicht nicht in der Tendenz der Toſefta; ihr Zweck iſt vielmehr eine Umgrenzung der bekannten Halacha, welche die Iſſah für rein erklärt. Dieſe Stelle iſt ſo aufzufaſſen, als wenn deren Wortlaut wäre איזה היא עיסה כשירה [1]). Im Citat des Jeruſchalmi heißt es auch wirklich ſo. Die Toſefta will demnach ſagen, daß dieſe Halacha ſich nur auf ſolche Iſſah bezieht, bei welcher Bedenken über die folgenden פסולים nicht vorliegen. Darin iſt alſo eine poſitive Beſtimmung für עיסה nicht enthalten. Aus dem Bedürfniß nach Einſchränkung und Begrenzung dieſer Halacha könnte man vielleicht ſogar entnehmen, daß der Begriff Iſſah ein ſehr weiter und allgemeiner iſt, und daß in denſelben auch die für die halachiſche Beſtimmung ausgeſchloſſenen Fälle zu ſubſumiren wären.

Dieſer Mangel einer definitiven oder auch nur annähernden Beſtimmung dieſes Wortes bei jenen Weiſen iſt uns erklärlich. Sie hatten es mit einem ihnen gegenwärtigen Object inmitten des ſie umgebenden Volkslebens zu thun, welches offenbar ſeit alter Zeit den Namen עיסה führte. Ein Wort, deſſen Inhalt aller Welt bekannt iſt und bei deſſen Nennung man mit den Fingern auf den gemeinten Gegenſtand weiſen kann, bedarf doch keiner näheren Erklärung. Ein ſolcher Luxus iſt höchſtens für die wiſſenſchaftlichen Etymologen von Fach Bedürfniß, aber doch nicht für die praktiſchen Lehrer des Volkes. Und ein Wort ſolcher Art, deſſen Bezeichnung an der Oberfläche des Volkslebens war, war ſicherlich das für uns hier ſo fragliche und wunderliche עיסה. Später, als die ſozialen Verhältniſſe eine ganz andere Geſtalt bekamen und auch dieſes Wort in dieſer ſeiner tro-

[1]) Raſchi Kethubot 14 a Schlw. איזהי.

pischen Bedeutung aus dem Leben vollends geschwunden war, da war es freilich anders. Da hatten die Commentatoren das Bedürfniß, die Bedeutung dieses dunkel gewordenen Wortes zu fixiren; aber nun kam auch der Streit der Meinungen zum Vorschein. Die wunderlichste Meinung haben der sonst klarste aller Commentatoren, Raschi, und der von ihm citirte R. Josef Tob-Elem [1]). Diese wollen unter Issah eine Person verstehen, deren priesterliche Reinheit der Abstammung durch einen ganz besonderen Ausnahmefall in Zweifel ist. Gegen diese Erklärung spricht sehr Vieles; allein schon die in Tossaphot [2]) angeführten Einwände genügen, um von deren Unmöglichkeit überzeugt zu sein. Tossaphot will darunter eine Familie verstehen, in welche zweifelhafte חללים hineingeheirathet haben. Dagegen spricht erstens die an beiden obigen Stellen des Jeruschalmi lautende Lesart כל שאין בו משום חלל [3]), zweites, daß in diesem Falle R. Simeon b. Menassia mit seinen Worten כל שנטמע בה . . . איחדו סמך חלל nur etwas Allbekanntes und von den Uebrigen Angenommenes wiederholen würde [4]). Graetz versteht unter עיסה „einen Complex von Familien, deren eine verdächtig und unbekannt ist, daher sämmtliche Familien in den Verdacht involvirt sind." Nach ihm will die Sacherklärung von עיסה, „vollständig

---

[1]) Raschi Kethuboth 14 a.

[2]) Tossaphot Kethuboth 14 a Schw. אלמנה. Damit stimmen auch Maimon und Rabed Comm. zu Edijoth VIII, 3 überein.

[3]) Im Citat des Jeruschalmi in Tossaphot bs. Schw. ת"ר kommt dies zwar nicht vor; allein daselbst kommt es nicht auf diesen Vordersatz, sondern auf das Nachfolgende an. Man hat es daher mit dem Citat des Vordersatzes, des Tanna kamma, der ja dort nebensächlich ist, nicht genau genommen. Jedenfalls ist der Irrthum an dieser einen Stelle in Tossaphot eher anzunehmen, als an zwei Stellen des Jeruschalmi, die darin vollständig mit einander übereinstimmen.

[4]) Nach der veränderten Version in der Tosefta handelt es sich selbst nach R. Simeon b. Menassia nicht um ein sicheres Factum von der Vermengung eines סמך חלל, sondern blos um einen Verdacht oder eine Vermuthung.

ausgedrückt, eigentlich sagen פסול עיסה, Untauglichkeit, Makelhaftigkeit wegen Beimischung von einer dieser vier Kategorien der Illegitimität." In diesem Sinne führt nun derselbe diese Bezeichnung auf manche eigenartigen Familienverhältnisse in der nachherodeischen Zeit während des zweiten Tempels und auf die Folgen derselben zurück, die er uns mit der ihm eigenen Meisterschaft vorführt. Aber diese Erklärung befindet sich im diametralen Widerspruch mit unserer Tosefta, nach welcher bei עיסה ein bestimmter Verdacht wegen Beimengung von jenen drei Kategorien der Illegitimität ausdrücklich ausgeschlossen ist (. . . איזה היא עיסה כל שאין בה), und nach dem Jeruschalmi soll ja auch die vierte Kategorie חלל von der עיסה כשרה ausgeschlossen sein [1]).

(Schluß folgt.)

---

[1]) Das Wort עיסה hält Graetz für eine Nachbildung des griechischen *φύραμα*, dessen ursprüngliche Verbalbedeutung in *φυράω* = mischen, vermischen, zusammenrühren ist. Davon *φύραμα* = das Gemischte, Zusammengerührte, Mehlteig. Vergl. damit die ganz andere Verbalbedeutung von עיסה oben. Dagegen habe ich folgende Bedenken: Erstens hatten die Juden, ihrer ganzen Art nach in jener Zeit, gar keine innere Veranlassung zur Nachbildung eines ihnen bekannten griechischen Wortes. Waren sie doch sonst zu jener Zeit nicht spröde, griechische Bezeichnungen in ihre Sprache pure zu übernehmen! Zweitens wäre es doch wunderbar, wenn sie zur Bezeichnung originell jüdischer Verhältnisse überhaupt ihre Zuflucht zu einer Nachbildung eines fremdsprachigen Wortes genommen hätten. Fremde Worte bürgern sich in der Regel mit den fremden Objecten und Begriffen ein, während Umstände und Begriffe, welche eigenthümlich aus dem ursprünglichen Volksleben emporwachsen, auch ihre ursprünglichen und volksthümlichen Namen mit sich bringen. Für die Bezeichnung eines solchen specifisch innern jüdischen Begriffes hätte also die jüdische Volkssprache, die hebräische oder chaldäische, keiner fremden Nachbildung erst bedurft.

Abhandlungen.

Zur Geschichte der nachexilischen Hohenpriester.

Der Geschichtsverlauf des zweitmaligen Bestandes des jüdischen Staates knüpft sich fast durchweg an die Geschichte der Hohenpriester; sie standen während der ganzen Zeit im Vordergrund. Von der Rückkehr aus dem babylonischen Exile bis zur Makkabäerzeit in einem Zeitraume von fast vier Jahrhunderten zuerst unter der persischen und dann unter der griechisch-macedonischen Herrschaft, von Josua b. Jozadak bis Onias III. und Jason, den letzten Nachkommen der Söhne Zadoks (בני צדוק), fanden sie an der Spitze des Gemeinwesens und hatten den Titel προστάται τοῦ λαοῦ (hebräisch: נגיד), gewissermaßen als Unterfürsten. Von diesen Zadokiden werden nur zwei rühmlich genannt: Simon der Gerechte und Onias III. Auf diese folgten die hasmonäischen Hohenpriester, die selbstständige Fürsten und Könige wurden; sie standen mehr als ein Jahrhundert an der Spitze, von denen aber nur zwei, Jonathan und Simon, sich Verdienste um die Hebung des Gemeinwesens erworben haben, alle Uebrigen haben durch die einseitige Partei-

nahme für die zwei theoretischen Auslegungen des Judenthum Wind gesäet und Sturm geerntet. Sie haben durch die vo ihnen genährte Zwietracht die Römer herbeigezogen und mußt zuletzt dem gewissenlosen Römerknecht Herodes weichen.

Darauf folgten acht und zwanzig wähl- oder absetzbare Hoh priester in dem Zeitraum eines Jahrhunderts. Diese stand nicht mehr an der Spitze, hatten aber doch als die eigentlich Aristokraten großen Einfluß, den sie meistens durch Anlehnun an die Machthaber erlangten und behaupteten. Dadurch war die Hoheprieſter zuletzt so mißliebig, daß der Talmud, dies Gewissen des Volkes, ohne Weiteres hinstellt, ein kenntnißreich Bastard sei einem Hohenpriester vorzuziehen. Die Geschichte d Hohenpriester ist trotzdem noch nicht so erschöpfend behandelt, daß nicht durch sorgfältige Benutzung der Notizen im Talmud üb Einzelne von ihnen schärfer beleuchtet und vermehrt werd könnte. Hier sollen die Nachrichten über vier der absetzbare Hohenpriester zusammengetragen werden.

I. Matthia b. Theophil I.

Herodes war der erste, welcher nach Beseitigung der has monäischen Fürsten den ersten besten Priester zum Range ein Hohenpriesters erhob, um ihn bei Gelegenheit wieder bei Sei zu schieben. Er vermied es aber, einheimische Priester zu wähle da diese in ihrer, wenn auch belehnten Würde ihm durch Opp sition unangenehm hätten werden können. Er verfolgte bei d Wahl politische Berechnung, weil die einheimischen Priester A hang im Volke hatten, mit den angesehenen Familien verschw gert waren, von denen manche durch Herodes' Gewaltherrscha gelitten hatten. Sie hätten die Unzufriedenen um sich schaare können. Die Ausländischen dagegen, welche ohne Anhang i Jerusalem waren, mußten sich an ihn anlehnen, seine Polit unterstützen, oder dürften wenigstens sie nicht durchkreuzen. E

hob zuerst einen aus Babylonien oder Aegypten eingewanderten einfachen Priester Ananel (חנמאל המצרי) zum Hohenpriester. Ein anderer von ihm eingesetzter Priester war Simon, Sohn des Boethos, der aus Alexandrien eingewandert war, und dessen Tochter Herodes heimgeführt hat. Mehrere Boethisiden fungirten als Hohepriester, sie waren ihrem Ursprunge nach sämmtlich Ausländer. So noch unter Herodes Joasar, ein Sohn des Simon. Von zwei anderen Priestern unter Herodes, Jesus τοῦ Φαβήτος und Matthia, Sohn des Theophilos I. ist die Herkunft nicht bekannt. Der Ursprung des Letztern läßt sich aber aus einer Notiz in der talmudischen Literatur eruiren. Josephus erzählt von ihm, daß während seiner Funktion ein Verwandter an seiner Stelle am Versöhnungstage habe eintreten müssen, weil er selbst in der Nacht des Versöhnungstages eine Verunreinigung durch Pollution erfahren habe. Der ihn vertretende Hoheprieſter hieß Joseph, Sohn des Ellemos [1]). Merkwürdiger Weise hat sich dieser geringfügige Vorfall in der talmudischen Tradition mit näheren Umständen erhalten. Es wird erzählt: Joseph, Sohn Ellems aus Sapphoris, habe den Hohenpriester vertreten müssen, weil dieser verunreinigt war. Er habe den König befragt, auf wessen Kosten die dem Hohenpriester für diesen Tag obliegenden Opfer gebracht werden sollten, und der König habe darauf erwiedert: er möge sich mit der Ehre begnügen, wenn auch nur einmal im Allerheiligsten fungirt zu haben. Aus dieser Antwort habe

[1]) Josephus Alterth. XVII, VI, 4. *Ἐπὶ δὲ τοῦ Ματθίου τούτου ἱερωμένου συμβαίνει καὶ ἕτερον ἀρχιερέα καταστῆναι τοῖς μίαν ἡμέραν, ἣν Ἰουδαῖοι νηστείαν ἄγουσιν. Αἰτία δέ ἐστιν ἥδε. Ὁ Ματθίας ἱερωμένος ἐν νυκτὶ τῇ φερούσῃ εἰς ἡμέραν ᾗ ἡ νηστεία ἐνίστατο, ἔδοξεν ἐν ὀνείρατι ὠμιλῆσαι γαικί. Καὶ διὰ τόδε οὐ δυναμένου ἱερουργεῖν Ἰώσηπος ὁ τοῦ Ἐλλήμου συνιεράσατο αὐτῷ, συγγενὴς ὤν.*

Joſeph b. Ellem entnommen, daß er nie zur Hohenprieſterwürde gelangen werde [1]). Erhalten hat ſich die Tradition von dieſem im ganzen geringfügigen Factum, weil es ſeit der Zeit ſtehender Brauch wurde, den zweiten nach dem Hohenprieſter im Rang den Segân, eben ſo zur Funktion für den Verſöhnungsta ſieben Tage vorzubereiten, wie den fungirenden H.P. [2]), u einen untadelhaft levitiſch Reinen für den Cultus des wichtige Tages bereit zu haben. — Aus den talmudiſchen Quellen e giebt ſich, daß der vertretende Joſeph b. Ellem aus Sapphor ſtammte, und nach Joſephus war er ein Verwandter des fungirenden H.P. Alſo muß Matthia b. Theophil ebenfalls in Saphoris ſeine Urheimath gehabt haben, und wenn auch Joſephus an einer anderen Stelle angiebt, daß dieſer Matthia eine

---

[1]) An drei Stellen kommt dieſe Erzählung vor, aber nicht ga correkt:

Toſefta Joma I, 4.
אמר ר' יוסי . מעשה ביוסף בן אולם בציפורי ששמש שעה אחת . . . כשיצא אמר לו המלך פר ושעיר שקרבו היום משלמי היה .משלי או משל כהן גדול? ידע המלך מה אמר לו אמר מה זה בן אולם? לא דייך ששמשת תחת כהן גדול שעה . ואתה מבקש ליטול לך כהונה גדולה? באותה שעה ידע בן אולם שהוסע מן הכהונה.

Jeruſchalmi Joma II p. 38 d, Megillah I p. 72 b, Horajot III 47 d.
מעשה בבן אילם מציפורין שאירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים ושמש תחתיו בכהונה גדולה . וכשיצא אמר למלך . . . פר ושעיר של ייכ משלי הן קריבין או משל כהן גדול? וידע המלך מה הוא שואל . אמר לו: בן אילם לא דייך אלא ששמשת שעה אחת . . וידע בן אילם שהוסע מכהונה גדולה.

Babli Joma p. 12
אמר ר' יוסי מעשה
יוסף בן אילם
ציפורי שאירע בו
של בכהן גדול
וינהו תחתיו.

Die L.A. im jeruſalemiſchen Talmud iſt die correkteſte, nämlich אילם was dem *υἱὸς Ἐλλήμου* entſpricht, und אמר למלך ſtatt ר לו המלך

[2]) Joſeph. daſ. חנניה בן גמליאל אומר: לכך הסגן ממונה שאם יארע בו פסול ישמש תחתיו.

jerusalemischen Geschlechte entstammte [1]), so will es höchstens besagen, daß seine Vorfahren bereits in Jerusalem angesiedelt waren. Jedenfalls stammten vier von den von Herodes eingesetzten Hohenpriestern aus dem Auslande. Man kann daher daraus folgern, daß auch der fünfte, Joseph, Sohn des Phabes, ebensowenig ein Ur-Jerusalemer gewesen war. Dieser war wahrscheinlich der Urahn des hohenpriesterlichen Geschlechtes Phabi oder Phiabi, welches ebenfalls einige Hohenpriester stellte.

Characteristisch für diese Zeit ist der in den Talmuden tradirte Dialog zwischen diesem Joseph b. Ellem und dem Könige, der, wenn auch nicht stenographisch treu, doch dem Hauptinhalt nach historisch sein kann. Der König, der mit ihm redend eingeführt wird, war Herodes, unter welchem eben die Vertretung stattgefunden hat. Ihm deutete Joseph b. Ellem an, daß er, da er einmal fungirt hat, Hoherpriester bleiben möchte. Herodes, der den Wink versteht, giebt ihm aber zu verstehen, daß er sich mit diesem einen Male begnügen müsse. Daraus entnahm Joseph: er werde nie zum H.P. ernannt werden. Daran erkennen wir den ehrgeizigen Zug dieser hohenpriesterlichen Emporkömmlinge. Joseph hat keinen Anstand genommen, seinen Verwandten aus der Würde verdrängen zu wollen. Diesen Ehrgeiz hat Herodes, selbst Parvenü, geweckt und genährt.

II. Simon b. Kamithos.

Die talmudische Literatur hat noch eine Tradition von einem anderen der absetzbaren Hohenpriester erhalten, die, um historisch verwerthet zu werden, erst rektificirt werden muß. Sie ist an mehreren Stellen enthalten.

---

[1]) Josephus Alterth. XVII, 4, 2: *Καθιστᾷ δὲ Ματθίαν τὸν Θεοφίλου, Ἱεροσολυμίτην γένει.*

Midraſch zu Leviticus 20.

מעשה ב שמעון בן קמחית שיצא לדבר עם המלך בערבי וכו׳.

Tanchuma daſ.

מעשה בשמעון בן קמחית שיצא לדבר עם המלך של ערביים וכו׳.

Abot di R. Nathan c. 35.

ישמעאל בן קמחית שיצא לדבר עם שר אחד.

Babli Joma p. 47 a.

(a אמרו עליו על ר׳ ישמעאל בן קמחית . פעם אחת ספר עם ערבי אחד בשוק ונתזה צינורה מפיו על בגדיו ונכנס ישכב אחיו ושמש תחתיו וראתה אמן בי כהנים גדולים ביום אחד.

b) שוב אמרו עליו על ר׳ ישמעאל ב׳ ק׳. פעם אחת יצא וספר עם ארון בשוק ונתזה . . . ונכנס יוסף אחיו וכו׳.

Jeruſ. an derſ. Stelle.

מעשה כ שמעון בן קמחית שיצא לדבר (Var. לטייל) עם המלך ערב יום הכפורים ונתזה צינורה של רוק מפיו על בגדיו וטמאתו . ונכנס יהודה אחיו ושמש תחתיו בכהונה גדולה . וראת אמן שני בניה כהנים גדולים ביום אחד.

Toſeſta Joma IV Ende.

מעשה בישמעאל בן קמחית שיצא לדבר. עם המלך ערבי וניתזה צינורא מפי ונפלה לו על בגדיו ונכנס אחיו ושמש בכהונה גדולה תחתיו וראתה אמן של אלו שני בניה כהנים גדולים ביום אחד.

In allen dieſen Quellen iſt von einer und derſelben Begebenheit und einer und derſelben Perſon die Rede. קמחית iſt der Familienname dreier Hoheprieſter, welcher bei Joſephus lautet: Kamithos, Kamidos, Kami, Kabi. Dieſe drei waren Simon Kamithos unter dem Procurator Valerius Gratus (17—18 nachchr. Zeit), Joſeph Kamithos unter Herodes von Chalkis (44—48) und Joſeph Kamithos II. (τοῦ Σίμωνος), d. h. Sohn des erſten, unter Agrippa II. (60—62). Da es keinen Ismael Kamithos, ſondern nur einen Simon und zwei Joſeph gegeben hat, ſo iſt die L.A. שמעון בן קמחית richtiger und auch die L.A. יוסף אחיו richtig (ſtatt ישכב oder יהודה, wenn dieſer Namen nicht etwa dem Ἰώσηπος entſpricht). Die L.A. ערבי oder gar מלך של

ערבי, als wenn dieser H.P. eine Unterredung mit einem arabischen Könige gehabt hätte, ist eine Corruptel statt ערב יום כפורים. Auch von einem Könige überhaupt kann nicht die Rede sein, sondern, wie zwei Quellen haben, עם ארץ oder עם שר; vielleicht ist die L.A. entstanden aus עם שר של מלך. Dieser „Herr" kann sehr leicht ermittelt werden; da Simon Kamithos von Valerius Gratus eingesetzt wurde und nicht länger als ein Jahr fungirt hat (Josephus Alterth. XVIII, 2, 2), so kann es nur dieser von Tiberius beorderte Landpfleger gewesen sein, mit dem der H.P. am Vorabende des Versöhnungstages eine Unterredung hatte, durch dessen Speichel sich so sehr verunreinigt glaubte, daß sein Bruder ihn in den Funktionen am Versöhnungstage vertreten mußte. Was hatte der H.P. mit dem römischen Landpfleger am Rüsttag des Versöhnungstages zu verhandeln? Sieben Tage vor diesem heiligsten Feste mußte jeder Hoheprieſter in Abgeschiedenheit von jedem Verkehr in einer Halle des Tempels zubringen und sich Lustrationen unterziehen. Er durfte also während der Zeit und noch weniger am Vorabend des Festes ausgehen. Es kann also keine geringe Sache gewesen sein, welche diesen Simon Kamith veranlaßt hat, die Clausur des Tempels zu verlassen und sich am Rüsttage zum Procurator zu begeben, um mit ihm eine Unterredung zu halten.

Von Härten und Chikanen, welche Valerius Gratus gegen die Judäer ausgeübt haben sollte, die der H.P. etwa hätte abwenden wollen, ist nichts bekannt. Erst sein Nachfolger Pontius Pilatus hat das System der Trakassarien und Beraubungen in Judäa eingeführt. Nun berichtet Tacitus gerade aus dieser Zeit, daß die Provinzen Syrien und Judäa von der Steuerlast sich so sehr bedrückt fühlten, daß sie um Erleichterung zu petitioniren wagten [1]). Ein Gesuch der Art an den Kaiser

[1]) Tacitus Annales II, 52. Et provinciae, Syria atque Judaea, fessae oneribus, diminutionem tributi orabant.

mußte zunächst beim Landpfleger angebracht werden, wenn es Erfolg haben sollte. War Valerius Gratus nach Jerusalem gekommen — und anwesend muß er nach der Relation gewesen sein — so war es dringlich, daß der Hoheprieſter, als Vertreter des Volkes, ihm die Aufwartung machte und ihn um seine Vermittelung für das Gesuch um Steuerverminderung anging. So kann es gekommen sein, daß der Hoheprieſter Simon Kamith am Rüsttage des Versöhnungstages die Clausur im Tempel verlassen und eine Unterredung mit dem Landpfleger gehabt hat.

III. Anan b. Anan.

Von einem dritten Hohenprieſter aus der Zeit des Tempelbestandes hat sich eine Tradition in der talmudischen Literatur erhalten. Es wird von einem Hohenprieſter erzählt, er habe nach der sadducäischen oder boethosäischen Auslegung des Gesetzes mit dem bereits entzündeten Weihrauchgefäß am Versöhnungstage das Allerheiligste betreten, während nach der pharisäischen Ansicht die Entzündung erst im Allerheiligsten vorgenommen werden sollte. Beim Heraustreten habe er sich vor seinem Vater gerühmt, daß er den Muth gehabt habe, die sadducäische Theorie zu verwirklichen, was die anderen Sadducäisch-Gesinnten niemals gewagt hätten. Er sei aber drei Tage darauf gestorben. Dieser Vorfall hat so befremdet, daß über die Todesart dieses H.P. sich Sagen bildeten [1]). Aehnliches wird erzählt von einem

---

[1]) Tosephta Joma I, 8: למה צרכו להשביע? שכבר היה מעשה בכיתוסי אחד שהקטיר על שבחוץ ויצא ענן הקטורת והרתיע את כל הבית. כשיצא אמר לו לאביו. כל ימיכם אתם דורשין ואין אתם עושין. עד שעמדתי אני ועשיתי. אמר לו אביו. אף על פי שאנו דורשין אין אנו עושין. שומעין אנו לדברי חכמים.. לא שהא שלושה ימים עד שנתנוהו לקבורה. Auch Jeruſ. Joma 39 a, wo es zum Schluſſe heißt: ויש אומרים יצא הוטמו מזנק חולעים וכמין פרסה ענל יצאה מתוך מצחו. Babli Joma 12 b wird hinzugefügt: עד שמת והוטל באשפה והיו תולעין יוצאין

sadducäischen H.P. bezüglich der Funktion bei der Zubereitung der Asche von der rothen Kuh. Dabei wurde der H.P., welcher die Funktion zu versehen hatte, eben so vor Unreinheit gewahrt und sieben Tage in Clausur gehalten, wie bei der Vorbereitung für den Versöhnungstag. Die Sadducäer wollten aber dabei eine noch strengere levitische Reinheit beobachtet wissen. Ein H.P. habe es dabei gewagt, nach der sadducäischen Theorie zu verfahren. R. Jochanan b. Sakkai habe ihn aber daran verhindert, indem er ihn am Ohr verwundet, um ihn für die Funktion untauglich zu machen. Drohend habe dieser H.P. zu ihm gesprochen, wenn er Zeit haben werde, werde er sich rächen. „Ja, wenn du Zeit haben wirst!" habe jener entgegnet. Dieser sadducäische H.P. sei aber drei Tage darauf in's Grab gelegt worden [1]).

Der Name und das Zeitalter dieses sadducäischen H.P. läßt sich ebenfalls ermitteln. Daß in diesen beiden Relationen nur von einem und demselben die Rede ist, kann nicht zweifelhaft sein, wie denn auch der jerusalemische Talmud die Identität dessen, der am Versöhnungstage offen die sadducäische Theorie geltend gemacht, mit dem, der es bei der Funktion der rothen Kuh gethan hat, angenommen hat. Das, was die talmudischen Quellen erzählen, daß die späteren Sadducäer nicht gewagt haben, ihrer

---

מחוטמו ויש אומרים ביצאתו ניגף . דתניא ר' תייא כמין קול נשמע בעזרה שבא מלאך וחבטו על פניו . ונכנסו אחיו הכהנים ומצאו ככף רגל עגל בין כתפיו.

[1]) Toseph. Parah III, 8: וומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו בא לשרוף את הפרה . וידע בו ר' יוחנן בן זכאי ובאי וסמך שתי ידיו עליו ואמר לו אישי כהן גדול . מה נאה אתה להיות כ"ג רד טבול אחת . ירד וטבל ועלה . אחרי שעלה צרם לו באזנו . אמר לו: בן זכאי לכשאפנה לך . אמר לו לכשתפנה . לא שהא שלושה ימים עד שנתנוהו בקבר . בא אביו לפני ר' יוחנן בן זכאי אמר לא נפנה בני. Simson von Sens im Commentar zu Parah III hat zum Schluß die L.A. לא נפנה בני שהעריב שמשו, was auch nicht recht verständlich ist.

dissentirenden Theorie Folge zu geben, bestätigt Josephus. Er referirt [1]: „Von ihnen (den Sadducäern) wird fast nichts ausgeführt. Selbst wenn sie zur Macht gelangen, fügen sie sich dem, was der Pharisäer spricht, wenn auch ungern und mit Ueberwindung, weil sie sonst von der Menge nicht geduldet werden würden." Nach Beendigung des Kampfes unter den sadducäischen Fürsten haben also die Sadducäer nicht gewagt, offen ihrer Theorie Geltung zu verschaffen. Es gehörte also eine besondere Kühnheit dazu, wenn ein H.P. der pharisäischen Lehre Opposition gemacht hat, und diesen Muth besaß einzig und allein der H.P. Anan, Sohn des Anan, kurz vor dem Ausbruch der Revolution.

Josephus erzählt nämlich von diesem ausdrücklich, daß er als H.P. die sadducäischen Grundsätze bethätigt habe. Er sei nämlich sehr kühn und wagehalsig gewesen. Als er nach dem Tode des Landpflegers Festus, ehe noch dessen Nachfolger Albinus in Judäa eingetroffen war, von dem Könige Agrippa II. zum Hohenpriester ernannt worden war, habe er es für gelegen gehalten, ein Tribunal von sadducäischen Richtern einzusetzen, um diejenigen, welche die pharisäischen Richter wegen ihrer milden Auslegung der Strafgesetze verschont hatten, anklagen und steinigen zu lassen [2]. Josephus spricht zwar nur von strafrechtlichen

---

[1]) Josephus Alterth. XVIII, 1, 4: *Πράσσεταί τε ἀπ' αὐτῶν (τῶν Σαδδουκαίων) οὐδὲν, ὡς ἔπος εἰπεῖν. Ὅποτε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μεν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ'οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.*

[2]) Das. XX, 9, 1. *Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀφείλετο μὲν τὸν Ἰώσηπον τὴν ἀρχιερωσύνην, τῷ δὲ Ἀνάνου παιδὶ, καὶ αὐτῷ Ἀνάνῳ λεγομένῳ, τὴν διαδοχὴν τῆς ἀρχῆς ἔδωκε . . . Ὁ δὲ νεώτερος Ἄνανος, ὃν τὴν ἀρχιερωσύνην ἔφαμεν παρειληφέναι, θρασὺς ἦν τὸν τρόπον, καὶ τολμητὴς διαφερόντως, αἵρεσιν δὲ μετῆει την Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους.* —

Vollstreckungen im sadducäischen Sinne; aber es läßt sich denken, wenn dieser Anan in Bezug darauf die sadducäische Strenge hat walten lassen, er umsomehr bei den Funktionen, die ihm als Hohenpriester oblagen, die sadducäische Theorie zur Geltung gebracht haben wird, also bei der Darbingung des Räucherwerks am Versöhnungstage und bei der Veranstaltung für das Gewinnen der Asche von der rothen Kuh. Josephus, der für Römer und Griechen geschrieben hat, überging bei der Erzählung von Anan's Sadducäismus Alles, was für solche Leser unverständlich gewesen wäre. Anan, Sohn des Anan, war also der H.P., der offen Opposition gegen den Pharisäismus gemacht und sich dessen gerühmt hat, was seine Gesinnungsgenossen aus Furcht niemals gewagt haben. Allerdings die Sage von dem Ende dieses sadducäischen H.P. paßt nicht recht; denn Anan lebte noch mehrere Jahre und kam erst in der Revolution um. Nichts-desto weniger weisen einige Züge in der Sage selbst von dem Ende eines sadducäischen H.P. ebenfalls auf diesen Anan hin.

Josephus erzählt nämlich weiter von diesem H.P., er habe nur drei Monate fungirt. Denn Agrippa habe ihn auf die Klagen der achtbaren Männer Jerusalems und besonders Derer, welche es mit dem Gesetze (der Thora) genau nahmen (*καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς*), abgesetzt. Diese drei Monate scheinen in der Sage zu drei Tagen zusammengeschrumpft und die Absetzung in Tod verwandelt worden zu sein. Der später erfolgte bejammernswerthe Tod dieses Anan gab wiederum einer anderen Sage Veranlassung zu der Schilderung vom Tode des sadducäischen H.P. Anan wurde nämlich sammt seinem Parteigenossen Josua b. Gamala nach dem Eindringen der mit den Zeloten verbündeten Idumäer — als Häupter der Gegen-Revolution und als Römlinge — ermordet, und seine Leiche wurde nackt in den Staub geworfen zum Fraß für Hunde (Josephus j. K. IV, 4, 2): *ἐῤῥιμμένοι γύμνοι βορὰ κυνῶν καὶ θηρίων (Ἀνάνος*

καὶ Ἰησοῦς τοῦ Γαμαλήλ). Dieſes Ende des ſadducäiſchen H.P. ſteckt auch in dem Zuge (in der Quelle des babyloniſchen Talmud), daß er in den Staub geworfen wurde (עֹר שׁחטל באשפה). Die Sage hat alſo Manches von dem tragiſchen Tod dieſes kecken ſadducäiſchen H.P. Anan erhalten, nur hat ſie ſein Ende, das erſt acht Jahre ſpäter nach ſeiner Amtsentſetzung erfolgte, eben nach Sagenart, zuſammengedrängt und mit dunkler Erinnerung an die drei Monate ſeiner Funktion in drei Tage umgewandelt.

Was die talmudiſchen Quellen von einem H.P. erzählen, daß er bei der Funktion am Verſöhnungstage und bei der rothen Kuh die ſadducäiſche Interpretation keck bethätigt hat, bezieht ſich alſo ohne Zweifel auf Anan, den jüngſten der fünf Söhne des älteren Anan. Seine dreimonatliche Hohenprieſterwürde fällt in das Interim zwiſchen dem Tode des Procurators Feſtus und der Ankunft ſeines Nachfolgers Albinus, und da er während der drei Monate am Verſöhnungstage fungirt hat, ſo fielen dieſe in den Herbſt 60 nachchr. Zeit [1]). Erſt ſeit dieſer Zeit, und wir dürfen jetzt hinzufügen, in Folge von Anans ſadducäiſcher Demonſtration wurde der Brauch eingeführt, dem H.P. einen Eid abzunehmen, daß er an dem Ritus für den Verſöhnungstag nichts ändern werde, wie es die Miſchna berichtet. D. h. alſo erſt zehn Jahre vor der Tempelzerſtörung wurde die Vereidigung eingeführt, wie denn überhaupt die Traditionen in der Miſchna über die Eigenheiten bei den Funktionen im Tempel (in Joma, Sukka, Tamid und Middot) erſt aus der letzten Zeit des Tempelbeſtandes ſtammen. Dieſen Eid können alſo nur vier Hoheprieſter geleiſtet haben, welche innerhalb dieſer 10 Jahre fungirt haben, Joſua b. Damnaï, Joſua b. Gamala (oder Gamaliel), Matthia b.

[1]) Vgl. Monatsſchr. Jg. 1877 S. 449 fg.

Theophilus II. und allenfalls auch der vom Volke während der Revolution gewählte Phineas b. Samuel aus Apht a.

Wenn Anan b. Anan im Jahre 60 fungirt hat, so kann sein Vater Anan b. Seth, der Begründer des hohenpriesterlichen Hauses Anan oder Chanain (בית חנין), wohl schwerlich noch am Leben gewesen sein, als sein Sohn mit dem Sadducäismus aufgetreten ist. Denn jener wurde von Quirinius nach Einführung des Census in Judäa eingesetzt und fungirte zwischen 17 und 15 nachchr. Z. Mag er bei der Wahl noch so jung, etwa 30 Jahre, gewesen sein, so war er im Jahre 60 doch schon ein Achtziger. Der Zug in der talmudischen Relation, daß Anan seinem Vater gegenüber sich seines muthigen Auftretens für das Interesse des Sadducäismus gerühmt habe, ist also wohl ungeschichtlich.

Noch ein anderes geschichtliches Factum läßt sich aus diesem Resultate gewinnen. Die Tosefta Parah führt R. Jochanan b. Sakkai in Unterredung mit diesem sadducäischen Hohenpriester ein und läßt den letzteren ein Drohwort gegen den ersteren aussprechen (לכשאפנה לך), weil dieser dessen sadducäische Demonstration bei der Funktion mit der rothen Kuh gehindert hat (o. S. 57). Die Chronologie stimmt damit recht gut; denn R. Jochanan b. Sakkai galt bereits vor der Tempelzerstörung als Autorität und hat Manches, was nicht mehr zeitgemäß war, aufgehoben. Unter den pharisäischen Gesetzeslehrern (*περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς*), welche beim König Agrippa Beschwerde über Anan wegen seiner sadducäischen Rücksichtslosigkeit geführt hatten (o. S. 59), kann man sich daher auch R. Jochanan denken. Er war damals der Hauptvertreter des Pharisäerthums. Seine Disputationen mit Sadducäern werden im Talmud öfter angeführt (Baba Batra p. 115 b, Menachot p. 65 a, Jadaim IV, 6, Tosefta Jad. Ende; Megillat Taanit I, 2, V, Ende; VIII, 3) stets mit der Einleitung נטפל להם ר' יוחנן בן or אמר להם. Diese Disputationen scheinen im Ganzen historisch zu sein und haben wohl

während Anan's Pontificats stattgefunden. Denn nach der tragischen Katastrophe des Unterganges Jerusalem's war weder Stimmung, noch Gelegenheit für solche Disputationen. Dieser H.P. Anan hat gewiß die noch vorhandenen Sadducäer und Boethosäer um sich geschaart, da er doch bei seiner Reaktion gegen das Pharisäerthum die Stütze einer Partei brauchte. Um ihre Interpretation der pentateuchischen Gesetze und ihre praktische Anwendung apologetisch zu begründen, hat die sadducäische Partei oder richtiger die Schriftgelehrten derselben gewiß mit ihren Gegnern disputirt, und diese haben wohl ihren kundigsten Verfechter, eben R. Jochanan b. Sakkai, zum Opponiren gewählt. Das gab eben Veranlassung zu den tradirten Disputationen mit den Sadducäern, die eben dadurch historische Sicherheit erhalten.

IV. Matthia b. Theophil II.

In der talmudischen Tradition wird noch von einem anonymen H.P. eine Aeußerung überliefert, für welche sich der historische Hintergrund ermitteln läßt. Jeder H.P. pflegte bei der Darbringung des Räucherwerks im Allerheiligsten am Versöhnungstage ein Gebet zu sprechen. Dieses Gebet sollte nur kurz gehalten sein, um die im Tempel harrende Menge nicht zu erschrecken, daß ihm etwas zugestoßen sei, wenn er länger bei der Funktion weilen sollte [1]). Dabei erzählt die Tosefta und auch die beiden Talmude: Ein H.P. habe einst länger als gewöhnlich im Allerheiligsten dabei geweilt, und als er deßwegen interpellirt worden, habe er erwiedert: „Ich habe für euren Tempel gebetet, daß er nicht zerstört werde [2])." Diesen Ausdruck muß man befremdlich finden. Wa-

---

[1]) Mischna Joma V, 2. וכשהפליל תפילה קצרה לא היה מאריך שלא להבעיתם את ישראל.

[2]) Tosefta Joma III (II, 5): מעשה בכהן אחד שהאריך אמרו

rum, denn nur „für euren Tempel“? War das Heiligthum nicht eben so gut das seinige, wie das des ganzen Volkes? Man wird schwerlich in der einschlägigen Literatur eine Analogie zu dieser kühlen Ausdrucksweise finden. Und überhaupt, wie kam denn dieser H.P. darauf, für die Unverletzlichkeit des Tempels zu beten? Es muß also damals die Gefahr für den Untergang des Heiligthums nahe gewesen sein. Das führt uns in die Zeit des Krieges gegen die Römer. Die Friedensfreunde haben von Anfang an gegen die Revolution und den Krieg geltend gemacht, daß der Bestand des Tempels auf dem Spiele stehe. Der vorletzte Hohepriester Matthia, Sohn Theophils II. (aus der Familie Boethos), gehörte zu den Römerfreunden, wenigstens zu den friedlich Gesinnten. Er wurde während des Terrorismus, welcher sich in Jerusalem seit dem Fall der galiläischen Festungen und Josephus' Uebergange zu den Römern gegen alle Lauen richtete, abgesetzt (Josephus j. Kr. III, 3, 7). Einer seiner Söhne war zu den Römern entflohen. Später fädelte er mit noch anderen hohenpriesterlichen Aristokraten die Intrigue ein, den wilden Simon Bar-Giora nach Jerusalem einzuladen, um ihn gegen die Zeloten zu stacheln, und durch das Uebermaß der Anarchie und der Zwietracht eine Gegenrevolution herbeizuführen und den Römern die Thore zu öffnen. Matthia wurde nicht lange darauf blutig dafür bestraft von demselben Simon, den er herbeigerufen hatte (das. IV, 9, 11; V, 13, 1). Matthia war also gewiß ein Feind der Zeloten und der vielen Priester,

---

לו . מה ראית להאריך? אמר להם מתפלל אני עליכם ועל מקדש אבותיכם שלא יחרב. Aehnlich Jeruſ. Joma p. 42 c: מעשה באחד שהאריך ונמרו להכנס (אמרו שמעון הצדיק היה) אמרו לו למה האריכת? אמר להן מתפלל היתי על מקדש אלהיכם שלא יחרב. Auch babli Joma p. 53 b: מעשה בכהן גדול אחד שהאריך בתפלתו ונמנו אחיו הכהנים ליכנס אחריו . התחילו הם נכנסין והוא יצא . אמרו לו מפני מה האריכת בתפלתך? אמר להם קשה בעיניכם שהתפללתי עליכם ועל בית המקדש שלא יחרב!

welche zu ihnen gehörten. Im Herbste 67 war er noch H.P. und fungirte als solcher am Versöhnungstage. Nun denke man sich die Situation. Die Spannung ist in dem Jahre, in welchem in Galiläa der verzweifelte Kampf noch fortdauert, hochgradig, noch viel mehr als früher. Auch der geringste von der täglichen Ordnung abweichende Vorgang wirkt aufregend. Nun bleibt noch gar der H.P. lange, viel zu lange, im Allerheiligsten. Was mag darin vorgehen? Die Priester beschließen, wenn auch widergesetzlich, in's Allerheiligste zu dringen, um nachzusehen, was mit dem H.P. geschehen sein mag. Sie treffen ihn beim Heraustreten und fragen ihn hastig, warum er denn so lange im Allerheiligsten zugebracht: „Ich habe für die Erhaltung eures Tempels gebetet. Ist das euch so unangenehm?" (קשה בעינכם). Aus dem Munde des H.P., welcher zu dieser Zeit fungirt hat, ist diese Wendung höchst angemessen; sie hat eine Spitze und will sagen: „Durch euer Treiben müßte der Tempel unfehlbar untergehen. Ich habe daher Gott inbrünstig angefleht, daß er diese so nahe Katastrophe abwenden möge." Ein früher lebender H.P. und noch weniger Simon der Gerechte (auf den die eingeklammerten Worte in Jeruſ. hinweisen) hätte keine Veranlassung gehabt, an den Untergang des Tempels zu denken, noch sich so auszudrücken: „für euren Tempel". Man kann daher mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die talmudische Relation von dem H.P., der länger als gewöhnlich im Allerheiligsten am Versöhnungstage geweilt und eine so spitzige Antwort ertheilt hat, sich auf den vorletzten, zur Zeit der Revolution fungirenden H.P. Matthia, Sohn Theophils bezieht. Nicht lange darauf wurde dieser H.P. von dem Priester-Collegium wegen seiner zelotisch-feindlichen Gesinnung abgesetzt und an seiner Stelle der letzte H.P. Phineas, Sohn des Samuel aus Aphta, ernannt.

Tosefta-Varianten.

Von

Dr. Zuckermandel.

(Fortsetzung.)

6) T. § 1 כיוה צד אשת אחיו (2) wird in Babli 19 b anders citirt. Pardo emendirt auch nach der Gemara. Er sagt ורע דבנסרא שלפנינו יש ט״ס ותסרון נדל. Ich glaube, daß die L.A. in Tosefta die ursprüngliche sei u. z. muß mit W. in Z. 13 ומת gestrichen werden. Das Citat in Babli halte ich als Emendation, hervorgegangen aus dem bei den babyl. Amoräern aufgekommenen Begriff von יש ויקה, den man in die Sätze der Tanaim hineindeutete. Wir werden hier dasselbe Verhältniß zwischen Tosefta, Boraita und Mischna, wie in dem oben gegebenen Beispiele nachweisen. Boraita ist theils emendirte Tosefta theils amoräischen Ursprungs, die Mischna ist gekürzte unbestimmt ausgedrückte Halacha, um der Controverse der Amoräer Spielraum zu lassen.

Wir wollen als Grundlage zur Feststellung der L.A. den Begriff יש ויקה erörtern [1]).

Wir haben oben (vgl. Jahrg. 1880 S. 323) über das We-

---

[1]) Quellen: Tos. Jeb. § 1 כאיוה צד אשת אחין (2); §§ 1—6 ארבעה אחין (5); §§ 3—5 העושה מאמר ביבמתו (6); § 2 העושה מאמר ביבמתו (7); § 6 בראשונה (13); Nedarim § 5 ר׳ יוסי בר׳ יהודה (6). — M. Jeb. §§ 1, 2 כיצד אשת אחיו (2); §§ 4—6 ארבעה אחין (3); §§ 9, 13 החולץ (4); § 4 רבן גמליאל (5); § 7 ב״ש אומרים (13); Nedarim § 6 נערה המאורסה (10). — Jerusch. Jeb. 3 c (2, 1, 2); 4 c (3, 1); 4 d (3, 5); 5 d (4, 8); 6 a (4, 10); 14 a (13, 7). — Babli Jeb. 17 b, 18, 24, 26 b, 27, 29 b, 30, 51, 53, Nedarim 74. Maimuni: Jibbum 1, 13; 6, 25; 7, 14. — Or Sarua Jibbum Ukeb. N 609, 610, 619, 620, 622, 623. — Eben Haeser 159 § 5—7, 170 § 5, 173 § 12, 175 § 6—8. —

sen des Maamer gesprochen, daß er einen Mittelzustand herbe führt, durch den die Jebama zum größeren Theile schon an de einen Jabem gebunden ist und zum geringern an die andere Brüder. Vor dem Maamer haftet an allen Brüdern in gleich Weise die Verpflichtung. Dieses Band wird זיקה genannt, we ches schwächer ist als das des מאמר. Als Analogie kann zu Erklärung dieses Verhältnisses aus dem Civilrecht die Correa obligation dienen. Die Correalschuldner haften in solidum Jeder einzelne derselben hat ev. die Verpflichtung, das Ganz zu leisten. Hat aber Einer geleistet, so hat er die anderen b freit. Hätte einer eine Theilzahlung gemacht, so hätte er d anderen nur theilweise befreit, für den Rest würden sie wied solidarisch haften [1]). So befreit Jibbum — die volle Leistun — die anderen Brüder, Maamer — die theilweise Leistung — hebt zwar die Verpflichtung der vollen Leistung — Jibbum — von Seiten der Brüder auf, läßt aber die Solidarität bezüglic des Restes noch bestehen (s. oben a. a. O.). זיקה enthält d volle und gleiche solidarische Verpflichtung aller Brüder.

Welches sind nun die Wirkungen des מאמר und der זיקה

Außer den oben (S. 324) besprochenen hat מאמר ähnlich Wirkungen wie die Verlobung — אירוסין — daß die verbotene Verwandtschaftsehen durch Schwägerschaft für den Jabem ein treten, selbst für den Fall, daß das Band des מאמר gelöst wir nicht nur durch Scheidebrief, sondern auch durch Tod. Da folgt aus T. § 2 (7) und § 1 (6). Eine Controverse zwische R. Elieser, R. Josua und R. Akiba fand statt, ob der על המאמר die Kraft hat, wie der Verlobte, die Gelübde der בעלת מאמר z lösen. Ersterer bejahte die Frage, R. Akiba verneinte sie, F

[1]) Im römischen Recht ist es eine Streitfrage, ob der Kläger si durch Klage auf einen Theil der solidarischen Haftung des Beklagten be giebt? s. Puchta Pandecten S. 341, Anm. m.

Josua wollte einen Mittelweg einschlagen, den aber R. Akiba als falsch nachwies. T. Ned. § 5 (6) [1]). Wenn ferner die צרת ערוה frei ist von חליצה ויבום (s. T. M § 1 (1)), so wird, wenn die ערוה des einen Bruders mit dem anderen Bruder durch מאמר verbunden war und dieser stirbt, die Wittwe desselben als צרת בעלת מאמר von dem Verwandten der ערוה keinen Jibbum haben können, sondern חליצה, T. § 2 (2), §§ 5, 6 (5), vgl. עשה בה מאמר. — Hat aber schon זיקה diese Wirkungen? Gewiß nicht. Die bloße Verpflichtung Mehrerer in solidum eine Ehe mit einer bestimmten Frau einzugehen, kann unmöglich für Alle schon die Wirkung des eingegangenen Verlöbnisses durch מאמר haben. Auch R. Elieser hat in diesem Falle ihnen, die Macht das Gelübde zu lösen, nicht gegeben. Wohl wird זיקה bewirken, daß keiner der Brüder eine verbotene Verwandtschaftsehe aus Schwägerschaft durch die Jebama eingehe, wodurch er sich der Pflicht des Jibbum entzöge, und es ist erklärlich, daß man Vorsichtsmaßregeln getroffen, um dies zu verhindern, wie dies von R. Jehuda b. Batyra angegeben ist, T. § 4 (6) p. 247_9; hat aber die זיקה durch den Tod der Jebama aufgehört, so schwindet damit das Verbot der in suspenso gebliebenen Verwandtenehen durch die Jebama. T. § 3 (6) 247_2 שומרת יבם שמותה מחמר מאמר. Noch weniger kann von einer Befreiung von Jibbum die Rede sein bei צרת ערוה בזיקה. Z. B., wenn von drei Brüdern, von denen zwei zwei Schwestern zu Frauen haben, der dritte eine fremde, und es stirbt der eine Bruder, der die Schwägerin des Bruders zur Frau hatte. Hier

[1]) Aus Tosefta a. a. O. מישכאת לרשותו ist deutlich erwiesen, daß das Verhältniß des מאמר gesprochen ist, auch aus der Antwort R. Akiba's geht es hervor, daß er עשה מאמר hier dem לא עשה מאמר gleichsetzt. Das sagt übrigens auch Babli. Die Mischna scheint mir durch den Begriff זיקה יש deshalb geändert zu sein, vgl. R. Nissim, der die richtige Gemara mit זיקה יש gar nicht vereinigen kann.

kann diese Jebama nur von dem andern Bruder zum Jibbum genommen werden, die זיקה haftet an ihm allein. Nun stirbt dieser. Die zurückgelassene Frau des letzten ist dem überlebende fremd und kann ohne Zweifel Jibbum haben, sie ist nicht ער ערוה, denn der letztgestorbene Bruder hatte die Schwägerin de überlebenden noch nicht geheirathet — wäre dies geschehen, wär sie צרת ערוה — er hatte auch noch keinen מאמר vorgenommen dann wäre sie צרת ערוה עיי מאמר und bekäme חליצה. Sie i aber צרת ערוה בזיקה. Dieses Verhältniß ist ja nur ein mögl ches Band, noch kein wirkliches, und kann nach dem Auflöse desselben, durch den Tod des einen Theils, gar keine Wirkunge zur Folge haben. Das steht auch ausdrücklich in Tosefta § 1 a (2 §§ 5, 6 a (5) מאמר לעשות הספיק לא[1]). Was T. § 1 רבעה אחין (5) angegeben ist, das ist eine Wirkung, die schon die Verpflich tung zum Jibbum die זיקה zur Folge hat, ist aber ganz verschi den von den oben angegebenen Wirkungen des מאמר. Wen nämlich zwei Schwestern, Wittwen zweier Brüder, zwei übe lebenden Brüdern zufallen, so haftet auf beiden Brüdern solido risch die Verpflichtung gegen beide Schwestern, man kann sage activ und passiv. Da Jeder das Ganze nicht leisten kan Keiner beide Schwestern nehmen kann, so soll Keiner von ihne Jibbum vollziehen, sondern sie sollen חליצה haben. Man sie hier wie bei צרת ערוה das Streben der Schule Hillels, den J bum zu verringern, während die Schule Schammai's so v möglich ihn aufrecht erhalten will. Die Schule Hillels ist strenge, daß in dem genannten Falle die eingegangene Ehe einer Schwester mit dem Schwager aufgelöst werden muß, währe die Schule Schammai's dies nicht für nöthig hält. Fer

[1]) Zu emendiren ist dort der Text: 246r, מרז, Z. 10 הספיק mit לכנסה mit A. W. 245r, ומה, Z. 29 ist ומה אחד מבעלי אחיות mit A. in den Text zu setzen.

will die Schule Hillels selbst für den Fall, daß erst ein Bruder gestorben, die Wittwe מאמר erhalten, und dann der zweite Bruder stirbt, auch die schon Verlobte durch Scheidebrief entlassen werden muß wegen אחות זקוקה, die Schule Schammais läßt in diesem Falle den Jibbum mit der בעלת מאמר vollziehen.

Aber daß זיקה schon die Folgen haben soll des מאמר oder gar der כניסה ist aus Tosefta nirgends zu erweisen, ja es wird ausdrücklich das Gegentheil gesagt, vgl. noch § 2 (7) וחליצה לאחת מהן und Pardo z. St. (vgl. auch Tosafot 17 b, daß alle Tanaim behaupteten אין זיקה, daß aber aus R. Jehuda b. Batyra's Behauptung nicht das Gegentheil hervorgeht, haben wir oben dargethan, vgl. auch R. E. W., E. H. 175 § 8 Anm. 18 ובתוספתא אלא י״ל דסבירא להאין זיקה . . . und weiter Jerusch. Nur Samuel und nach ihm spätere Amoraim, R. Juda und R. Aschi, behaupten יש זיקה in dem Sinne, daß זיקה schon die Folgen des מאמר nach sich zieht. Samuel sagt ausdrücklich B. 18 b שומרת יבם שמתה אסור באמה, ebenso wird ib. 30 bewiesen צרת ערוה בזיקה sei auch frei von Jibbum. Das Dilemma in der Gemara hängt wirklich an einem Haare (Jeruschalmi (vgl. weiter) kommt nicht zu dem Schluß). Die Schwierigkeiten drängen sich von allen Seiten auf, vgl. Tosafot das. Die Lösungen Alfasi's, denen Maimuni und Ascheri folgen, und dessen Entscheidung auch im Eben Haeser aufgenommen ist, ist eben pilpulistisch, vgl. R. Elia Wilna zu Eben Haeser 175 Anm. 18. — Ebenso wird von R. Aschi behauptet zu M. § 1 (3) ש״מ יש זיקה. Aus dieser Mischna folge יש זיקה, und wie mir scheint, ist die folgende ungelöst gelassene Frage gegen R. Jochanan und Rab (vgl. Raschi das. und B. 24 b), daß man nach ihnen die Mischna streichen müsse (אינה משנה), eben der Beweis, daß יש זיקה gilt, denn, meint R. Aschi, nach der Behauptung יש זיקה, wonach die זיקה die Folgen des מאמר hat, so daß nach Aufhebung des Verhältnisses durch Tod doch das Verbot von אחות זקוקה stehen bleibt, ist die Mischna

verständlich, nach der andern Annahme sei aber die dort gestellte Frage auffallend . . . ולחלוץ [1]). Daß diese Frage gar nicht so schwierig ist, um dadurch so leichthin zu behaupten אינה משנה, muß doch bald auffallen. Es ist doch ein Unterschied, ob die Jebama stirbt und dadurch die זיקה fortfällt, oder ob der Jabem Chalizah vornimmt. Da die זיקה in einem Momente passiv auf beiden Schwestern ruht, so fällt auch die Verpflichtung der Chaliza, um die זיקה zu lösen, in einem Moment für beide. Man muß ferner bedenken, daß die Halacha für's Leben, für's Volk war. Eine solche Halacha, der zweiten zuerst חליצה zu geben, um der ersten Jibbum zu gestatten, konnte man nicht gut aufstellen, weil das unverständlich wäre. R. Jochanan hat auch dies gar nicht behauptet, auch nicht אינו יודע מי שנאה (vgl. weiter Jeruschalmi). (Zu bemerken ist auch, daß in der Mischna und Tosefta R. Elieser steht und die Gemara sagt: מדסיפא ר' אלעזר רישא לאו ר' אלעזר.

Die wahre Lösung all dieser Widersprüche in Babli ist, daß Samuel einen Schritt weiter ging in der Beschränkung des Jibbum durch Einführung des Begriffes צרת ערוה בזיקה, wodurch er consequent die Ehehindernisse erweitern mußte, indem er זיקה mit מאמר gleichstellte. Diese seine Behauptung mußte aus den Behauptungen der Tanaim heraus deducirt werden. Er fand seinen Gewährsmann in ר' יהודה בן בתירה T. § 4 (6) M. § 9 (4). Die andern Stellen, die ausdrücklich das Gegentheil besagen, legte man den Controvertenten in den Mund. Man hatte so eine neue alte Controverse durch Deutung geschaf-

---

[1]) R. Lipman Heller M. § 4 (1) findet es auffallend, daß die Gemara nach der Behauptung R. Jochanans zum Schlusse kommt אינה משנה und dennoch zieht Maimuni die Mischna aus und entscheidet wie R. Jochanan. Im Sinne R. Aschis — und die Decisoren entscheiden ja יש זיקה — ist allerdings die Consequenz, daß wenn מוהה הוהרה nicht wird, ebensowenig wie durch חלצה לשנייה.

en, nämlich יש זיקה und אין זיקה, so daß die Amoräer sich für den einen oder den anderen entscheiden konnten. Rab und R. Nachmann entschieden אין זיקה, Samuel, R. Juda und R. Aschi יש זיקה. Die endgültige Halacha ist zwar יש זיקה, nicht ohne einen Compromiß an der anderen Meinung zuzulassen. (Aehnlich wie die neuen Begriffe יש ברירה und דבר שאין מתכוון den Tanaim in den Mund gelegt wurden.) Das Wichtige für uns aber ist folgender Umstand: Während in Tosefta, wie angegeben, ausdrücklich viele Stellen besagen, אין זיקה, sind diese alle in Mischnah verschwunden, der Passus von לא עשה מאמר findet sich nicht in M., so daß die Amoräer zu verschiedenen Mischnas je nach ihrer Meinung schließen können ש״מ יש זיקה und ש״מ אין זיקה B. 30, welch letzterer Schluß von den Gegnern widerlegt wird. Statt שומרת יבם שמתה מותר באמה T. § 3 (6) heißt es in M. § 13 (4) יבמה שמתה מותר באחותה. Statt וחלצה לאחת מהן in T. § 2 (7) heißt es in M. § 4 (5) bloß וחליצה. Alles unbestimmt, so daß die Amoraim je nach ihrem Standpunkte יש זיקה oder אין זיקה hineindeuten können. Welche Veranlassung hätte R. Jehuda Hanaßi gehabt, die Mischna R. Meirs in dieser Weise umzugestalten? Er hätte entschieden gesagt, entweder מותר באמה oder אסור באמה, ferner וחליצה לאחת oder לשתיהן, oder er hätte eine Controverse angeführt. Ebenso ist der schon erwähnte ungrammatische Ausdruck ר״ש פוטר M. § 4 (3) zweideutig. Man weiß nicht: wen und wovon? Nur durch die Controverse der Amoraim ob יש זיקה oder אין זיקה ist diese Zweideutigkeit erklärlich. Man mußte den Amoraim freien Spielraum lassen. Die einen nahmen an, s. B. 19, R. Simon behaupte זיקה כמוסר, dann muß gelesen werden ר׳ שמעון פוטר את השנייה מן החליצה ויבם, die erste könnte dann Jibbum haben. Die anderen bestritten diese Annahme und lasen פוטר את שתיהן מן החליצה ויבם. In Jeruschalmi (vgl. weiter) ist wieder eine andere Behauptung, nämlich durch die Chaliza der ersteren wird die

zweite frei. Um nun allen Meinungen gerecht zu werden, stell man in M. unbestimmt שמר.

Man (Bloch in Rahmers Literaturblatt 1878) hat geral dieses Beispiel von ויקח als Beleg angeführt, daß Tosefta sp redigirt sei, denn — sie enthält amoräische Bestandtheile. Ueb שמעתא יכם שמעתא seien Rab und Samuel in Controverse, müsse daher — wenn die Amoraim nicht Plagiatoren!!! sei sollen — der angegebene Satz in Tosefta n a ch der Controver aufgenommen sein. Abgesehen davon, daß denn doch der Samu ler zum mindesten beide Meinungen hätte aufnehmen müsse denn im andern Falle träfe ihn doch ein schlimmerer Tadel al der des Plagiats — aber hüten wir uns ins Herz zu schaue und Urtheile zu fällen, eine Kritik hat den Gegenstand vo Augen und nicht die Personen, diese bleiben unsere hochverehrte Lehrer — so hat Pardo und viele andere Erklärer diese Furc nicht, anzunehmen, Rab und Samuel hätten diese Stelle scho gekannt [1]). Er meint, die Gemara hätte diese Stelle nicht al Beweis gegen Samuel angeführt, weil ohnehin schon Tanai angeführt werden, von denen der eine יש ויקח, der andere ן ויקח behaupte. Samuel hätte also wieder geantwortet, das komm wie der, der behauptet אין ויקח. Darin war eben Samu originell, daß er die Stelle mit אין ויקח erklärte, er aber d anderen Meinung יש ויקח folgend, müsse behaupten יכם ומר שמעתא אסור באמה, während Rab אין ויקח annahm und darum d Stelle unverändert aufnahm. Die Amoraim sind also originel Daß Rab nicht der Autor ist des Satzes יכם שמעתא מותר ומר באמה hätte Bloch aus Jeruschalmi entnehmen können (2, 2), w dieser Satz im Namen des R. Jakob b. Acha im Namen de R. Eleasar citirt ist, und daß ferner Sätze der Amoräer au Tosefta citirt werden, ist aus (2, 3) ib. zu ersehen, wo es heiß

[1]) Vgl. noch T. Kethuboth § 5 מפני מה אמרו (1) und Pardo z.

die Behauptung R. Elieſers gehe auf R. Chija zurück ר' אלעזר סמך לר' חייה. Wozu das Expectoriren! Nein, amoräiſche Sätze finden ſich nicht in Toſefta, es iſt kein einziger Amora genannt [1]). Warum iſt von den vielen neuen amoräiſchen Controverſen in Jebamoth צרת סוטה וקוקה, צרת אחות ע. A., die eben weiter liegen, keine Spur in Toſefta zu finden. Die Frage über שמורת יבם שטותה mußte von den Tanaim beſtimmt werden, ſie liegt nahe und war ohne Controverſe — weil gewiß älter als andere tanaitiſche Controverſen — beſtimmt מהיר באמה. Der Zuſammenhang iſt auch klar. Erſt wird geſagt שמורת יבם שטותה מהיר באמה, es iſt alſo durch die וקוקה noch kein eherechtliches Band erzeugt, und dann weiter gefragt מה היא למחוסת. Wie ſteht's mit ihrer Alimentation? Antwort: Sie wird, wenn ſie ein Recht hatte, auf Alimentation des Mannes, von den Erben aus dem Erbe des Mannes alimentirt.

Aus Jeruſchalmi, obwohl, wie wir ſchon öfter aufſtellten, deutliche Spuren von ſpäterer Umgeſtaltung darin wahrnehmbar ſind — ſo der deutliche Hinweis תמן אמרין דברי ר"ש הין וקה טפלת למקום וקה (3, 3) auf Babli 19, R. Simon behaupte וקה ככתובה, ferner (3, 1) תני תמן חלצו הצרות נפטרו אחיות, was auf Samuel zurückgeht, denn R. Aſchi in Babli 37 ſchließt erſt aus חלצו ואחיות לא נפטרו והצרות den anderen Theil, und öfter eine Dialektik, die Babli zur Vorausſetzung hat — iſt erſichtlich, daß

[1]) Im Magazin für die Wiſſenſchaft des Judenthums zeigt Herr Lerner in ſeiner Abhandlung über Midraſch Rabbah (1880, S. 216), daß Stellen, die anonym in Toſefta vorkommen, im Midraſch Rabbah von Amoräern tradirt werden. Und das gilt ihm als Beweis der ſpäten Redaction von Toſefta! Aber warum ſoll der Toſefta-Redacteur prinzipiell die Namen der Amoräer ausgelaſſen haben? Wahrſcheinlicher iſt doch, daß ein Amora eine alte Hagada tradirt hat. Ueberhaupt ſcheint mir der Midraſch in Bezug auf Akribie doch mindeſtens kein Muſter zu ſein. Da kam es auf Zuſätze, Ausſchmückungen und Auslaſſungen für den jemaligen Zweck nicht an.

dort der Standpunkt von Tosefta אין ויקה festgehalten wird und scheint er den Begriff יש ויקה gar nicht gekannt zu haben. 3, 8 wird entgegengesetzt dem Babli der dortige Schluß von צרת עירה בויקה nicht gemacht, auch nicht נישואין ראשונים מפילים. Es wird ferner nirgends gesagt שיש יש ויקה. Wenn Jerusch. nach unserer These sich auf Tosefta bezog [1]), so war ein solcher Schluß unmöglich, denn es stand in Tos. das Gegentheil ausdrücklich. Zu 3, 1 bemerkt R. Jochanan אחות ויקה שכתה מותר באחותה ohne Unterschied, ob die erste oder zweite gestorben (gegen Babli) אמר ר' יודה היא היא היא צריכה ליד ולית ויקה כלום, wozu noch ein Beweis gebracht wird. Da R. Jochanan von מתה spricht und nicht von חלצה, so ist nicht abzusehen, warum er behauptet haben solle טעם אחות יבמות אינו ידוע (das ist doch auch etwas anderes, als אינו ידוע מי שנאה in Babli). Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß die dort angegebene andere Meinung die richtige ist, daß er gesagt habe טעם אחות אינו ידוע (zu 4, 10) und zwar bezog sich seine Behauptung auf die Ansicht R. Eleasar's in Tosefta § 4 (6) p. 247_{12} [2]). Da er aber nun die Meinung R. Eleasars auffallend findet, nicht aber die R. Jehuda b. Bathyras, so folgt, daß er unbeschadet seines Grundsatzes אין ויקה mit diesem übereinstimmte. Die jetzige Form im Jerusch. (3, 3) kann durch Babli hervorgegangen sein, daß er gesagt habe טעם אחות יבמות אינו ידוע. Ferner heißt es (zu 2, 2) יבם שכתה מותר שמרת באמה im Namen R. Jakob b. Achai ohne Controverse. Ich denke mir, daß R. Jakob b. Achai zur Toseftastelle § 1 (2) לא עשה מאמר die Bemerkung gemacht hat, das stimmt überein mit

---

[1]) Es ist zu beachten, daß das. die Meinung von R. Simon und Abba Saul erklärt werden, als wenn sie in der Mischna ständen. In Tosefta ist es der Fall. So scheint 2, 2 der Passus איזהו מאמר ביבמה וכו' als Text zur Erklärung zu stehen, die aber ausgefallen ist.

[2]) Das. ist das im Text Fehlende mit A. W. zu ergänzen, also in den Text zu nehmen.

dem weitern Satze שומרת יבם שמתה מותר באמה. Wenn ib. (13, 7) gesagt ist, daß die Entscheidung Rabban Gamaliels sich im Gegensatze befinde zu R. Juda b. Batyra, so scheint das auch ein Reflex des Babli zu sein (vgl. auch R. Moses Margolith die Uebereinstimmung beider). Der Unterschied liegt ja auf der Hand. Hier liegt ja schon eine mit Bewilligung eingegangene, wenn auch unvollkommene Ehe vor, die man zu schützen bestrebt war, während im Falle R. Jehuda b. Batyra's der Bruder sich dem Jibbum entziehen wollte. Im Jeruschalmi finden wir keine direkte Behauptung, daß זיקה die Wirkung des מאמר haben sollte. Er hält den Standpunkt von Tosefta fest. Nur ist aus Babli Manches eingeschoben, wie (3, 3) תמן אמרו דברי ר' שמעון הין זיקה נופלת למקום זיקה, und 3, 1 (vgl. oben).

Durch den Begriff יש זיקה behaupte ich nun, ist auch unsere eingangs citirte Tosefta-stelle in Babylonien emendirt worden und folgt auch die Unbestimmtheit der Mischna § 1 (2).

Wir besitzen ein deutliches Zeugniß, daß R. Hoschija unsere L.A. für die richtige hielt. Er behauptet, R. Simon habe seine Behauptung aufgestellt, sowohl bei כנסה ואחיך ילדה, als ילדה ואחיך כנסה, wie in Tosefta. (Babli 18 b, 9 b und Jeruschalmi (2, 2).) Nun kann aber Babli für R. Hoschija keinen anderen Grund ausfindig machen, als er habe angenommen, R. Simon behaupte זיקה ככנסה. Die זיקה soll gar die Wirkung der Ehe schon haben! Sobald nämlich der eine Bruder stirbt und sie dem überlebenden Bruder als Jabem zufällt, ist sie schon fest an ihn gebunden, so daß das Band der זיקה auf dem nachgebornen Bruder gar nicht haften kann. Natürlich war es ein Leichtes zu beweisen, daß R. Simon das unmöglich angenommen haben kann, da nach ihm מאמר nicht so fest bindet, als nach den Chachamim, er eben zweifelt, ob מאמר bindet oder nicht (vgl. oben S. 324). Es mußte daher die Behauptung R. Hoschijas verworfen und Tosefta emendirt werden. Der zweite

Theil unserer Tosefta-Stelle, den Babli so citirt, wie er bei uns steht, 19 b, mußte sich die Erklärung gefallen lassen. R. Simon bezieht sich bloß auf den zweiten Fall; im dritten Fall wurden ganze Sätze eingeschoben. Daß aber diese L.A. Schwierigkeiten hat, bemerkt schon Tosafot zu כנסה. Wozu dieser Passus? Er ist ja selbstverständlich. — Die L.A. in Tosefta ist aber gar nicht so auffallend, wie Babli meint, natürlich hat R. Hoschija nicht als Grund für R. Simon angenommen ויקה ככנוסה. Das geht ja aus Jeruschalmi hervor, wo gesagt ist (3, 3) כך פירשה ר' הושעיה . . . — nach unserer Auffassung hat R. Hoschija, in Tosefta ist פוטר את שניה, gelesen את שניה — und als Grund angegeben wird im Gegensatze zu den רבנן דתמן, weil שלא עלה על דעת שיקנה שתי אחיות כאחת, was, wie R. David Fränkel richtig erklärt, קנין חליצה ist, nicht wie Babli meint ויקה ככנוסה. Der Grund R. Simons ist in Tosefta deutlich ausgesprochen. Der Satz ist auch in Babli anders gegeben הואיל ולא נאסרה עליו אחת מהן מצא שיתקן בהיתר . . . Das ist eine Entgegnung auf die Behauptung R. Meïrs, daß durch die eine die andere verboten wird, worauf er erwiedert, weil die e i n e von ihnen nicht verboten war, nämlich die צרה, ganz so wie im zweiten Falle ביאתה או חליצה של אחת מהן und er beide jetzt בהיתר findet, so ist durch die zweite Ehe das frühere Verbot aufgehoben. Mit dem jetzigen Bruder ist er ja בעולם אחד. Während R. Meïr die erste Ehe zum Ausgangspunkte nimmt, geht R. Simon von der zweiten Ehe aus. Beide in beiden Fällen. Durch die zweite Ehe ist das frühere Verbot erloschen. Er nimmt den דרש von יתדי nur unmittelbar, wie Babli sagt, wenn ein Bruder da ist, oder der zweite sie nicht geehelicht. Das Prinzip כיון שנאסרה שעה אחת hat hier nicht wie bei einer ערוה nach R. Simon Anwendung. Wie mir scheint, haben sich die Fragen des Jeruschalmi (2, 2) אשת אביו שמצאה וכו' גרושה שנעשית אלמנה darauf bezogen. Warum wirken dort die Verbote, auch wenn die Ver-

hältnisse aufgehoben sind, nach und hier nicht? worauf erwiedert wird, אשת איש ist eine Ausnahme. Wenn man aber die ausdrücklich citirte Boraita 19 והתניא כלל אמר ר׳ שמעון als Instanz gegen unsere L.A. geltend macht, so verräth sich dieselbe in ihrem ganzen Ausdruck als amoräischen Ursprungs. Das mag sich ein Amora am Rand in sein Exemplar geschrieben haben. Wozu bedurfte auch Babli so vielen Aufwand von Scharfsinn gegen R. Hoschija, wenn eine ausdrücklich anerkannte Stelle das Gegentheil besagt hätte. Aber auch hier läßt sich die Unbestimmtheit in der Mischna — man weiß nicht, ob R. Simon gegen die רשא streitet oder nicht; seine Behauptung bei dem Falle מאמר ist so unklar, daß man unmöglich annehmen kann, R. Jehuda Hanaßi hätte die Mischna redigirt, sondern in Folge der Controversen der Amoraim wurde die Mischna unbestimmt ausgedrückt, daß jeder sie nach seiner Meinung interpretiren kann. Weil der Mischna das nothwendige Requisit eines Codex — die Bestimmtheit und Klahrheit — fehlen, Eigenschaften, welche wir in Tosefta finden, so folgt: Tosefta mit Hinzufügung der ohne Variante in Mischna aufgenommen Bestandtheile war der ursprüngliche palästinensische Codex der Halacha. —

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung.)

XI.

Choni hameagel.

„So lange dieser Fromme lebte, pflegte er stets des Psalmverses wegen Ps. 126, 1: Führte der Herr Zions Rückkehrende zurück, wie Träumende wären wir betrübt zu sein, indem er sprach: Wie ist es denn möglich, siebzig Jahre langen Traum zu träumen?" Eines Tages ging er in's Freie, da sah er einen Mann der einen Charub' pflanzte, und fragte ihn: „Wann trägt denn dieser Baum Früchte?" „Nach siebzig Jahren" antwortete jener. „Und glaubst du denn noch siebzig Jahre zu leben, daß du diesen Baum noch pflanzen willst." „Habe ich denn die Welt wüst vorgefunden? Wie meine Eltern Bäume gepflanzt und sie mir hinterlassen haben, so pflanze ich auch und hinterlasse sie meinen Kindern." Choni setzte sich hin, brach sein Brod und aß. Da übermannte ihn der Schlaf, und er legte sich hin um zu schlafen; ihn umgab nun eine Felsenmauer, die ihn den Augen der Leute entrückte. So schlief er hintereinander siebzig Jahre. Als er erwachte, sah er einen Mann, der Früchte von dem Baume pflückte. Choni fragte ihn, ob er derjenige sei, der den Baum gepflanzt habe? „Ich bin der Enkel des Mannes." „So habe ich wohl siebzig Jahre geschlafen!" Inzwischen hatte auch seine Eselin Junge geworfen, die nun selbst schon Junge hatten. Er ging nach Hause und fragte dort nach dem Sohne des Choni. „Der Sohn des Choni ist schon gestorben, wurde

ihm geantwortet, aber sein Enkelsohn lebt." Und als er sich diesem als seinen Großvater zu erkennen gab, fand er keinen Glauben. Ebensowenig glaubte man seinen Worten, als er sich im Lehrhause, wo er voller Anerkennung erwähnt wurde, als derselbe Choni zu erkennen gab. Da ging er hinaus, bat Gott um seinen Tod, und die Bitte wurde ihm gewährt. Daher ist es ein Sprüchwort unter den Leuten: „entweder Freunde wie Hiob oder lieber den Tod."

So lautet die Legende von Choni hameagel (Ch. dem Kreiszieher) im Talmud babli Taanith fol. 23 a und Jalkut II fol. 127 d § 880, von späteren Citaten ganz abgesehen, so z. B. Sacut im Juchasin (XV. Jhdt.) u. s. w.

In der Form, wie diese Legende uns hier vorliegt, scheint sie schon die Umarbeitung einer älteren Fassung zu sein, die sich im Talmud Jeruschalmi Taanith III, S. Jalkut a. a. O.

„Choni hameagel, Enkelsohn des Choni lebte zur Zeit der Tempelzerstörung. Er ging einst nach einem Berge zu seinen Arbeitern. Während er dort saß, fing es an zu regnen; da ging er in eine Höhle, schlummerte und schlief ein und lag so in tiefem Schlafe siebzig Jahre lang, bis der Tempel zerstört und wieder aufgebaut wurde. Als er erwachte, sah er die Welt ganz verändert; Flecken, die Oelbäume trugen, waren in Weinberge und Weinberge waren inzwischen in Saatfelder umgewandelt. Er ging in die Stadt und fragte die Leute: „Was hört man in der Welt?" Und die Leute fragten ihn: „Wer bist du." Er antwortete: „ich bin Choni hameagel." Darauf sagten die Leute: „Wir haben gehört, daß seine Halle stets erleuchtet wurde, wenn er in dieselbe trat." Er trat in seine Halle und sie wurde erleuchtet. Darauf wendete er auf sich den Psalmenvers (Ps. 126, 1) an.

חוני המעגל בר בריה דחוני המעגל הוה סמוך לחורבנא דבי מקדשא,
נפק לטורא, לגבי פועלוי . עד דיתיב תמן נחית מיטרא, עלל למערתא גם

ודמך ליה ועביד שקיעה שנתיה שבעין שנין, עד דחרב מקדשא ואיתבני. לסוף איתער משנתיה הוא עלמא מהלף: הוא זוי דהוה זתים עבידא כרמים, זוא דהוה עבידא כרמים הוה עבידא זרעין. עלל למדינתא, אמר לן: מה קלא בעלמא? אמרין ליה: ומאן את? אמר לן: חזני המעגל אנא. אמרין ליה: שמעין אנן, כד הוה חזני המעגל עלל לעיריה, הוה מנהרא. עלל ונהרת. קרא על הרמיה: בשוב ה' שיבת ציון היינו כחולמים.

Diese beiden Sagen, von denen jede besondere Momente hat, wodurch sie sich von einander unterscheiden, sind in einem nichtjüdischen Literaturkreise zu einer dritten zusammengeschmolzen, die aber ihren Ursprung unzweideutig erkennen läßt. Wir wollen nun zuerst die wesentlichen Momente der beiden Varianten hervorheben. Vor Allem ist es der übereinstimmende Zug eines 70 Jahre langen Schlafes. Der Unterschied besteht nur in der Zeitbestimmung. In der babyl. Variante scheint dieser Schlaf in eine ganz späte Periode zu fallen, ungefähr kurz vor der zweiten Tempelzerstörung, zur Zeit des Aufbaues des herodianischen Tempels, während die palästinensische Variante Choni hameagel von der ersten Tempelzerstörung, bis zum Wiederaufstand schlafen läßt, wodurch auch die 70 Jahre gerechtfertigt werden.

Zu der ersteren Var. tritt nun der Zug von dem Charub hinzu, der nun als Zeitmesser für die 70 Jahre des Schlafes dient. Sehen wir nun zu, wie diese Momente in der dritten Variante behandelt worden sind.

In der neugriechischen Chronik des Dorotheus Bischofs, von Chonem basaa (*Σύνοψις τῶν Ἱστοφιῶν*) ed. Venedig 1684 p. 91—97 wird folgende Legende vom Propheten Jeremija erzählt. Ich übersetze sie ganz, weil sie außerdem noch manche sagenhaften Züge enthält, die für unsere Untersuchungen von Werth sind.

„Und als Gott die Härte des Sinnes sah, die der König (Sedekias) den Worten des Propheten entgegenbrachte, und daß der König über die Prophezeiungen des Jeremia lachte, und sie nicht befolgen wollte, sagte er zu diesem, wie folgt: „Jeremia,

gehe hinaus aus dieser Stadt, du und Baruch; denn ich will sie zerstören, der vielen Sünden wegen, die das Volk begeht, das darin wohnt. Beeile dich übrigens hinauszugehen, daß dich das Heer der Chaldäer, das heranrückt die Stadt zu zerstören, nicht erreiche." Und Jeremia sprach zu Gott: „Erlaube mir, o Herr, daß ich ein Wort vor dir spreche." Und der Herr sagte: Sprich! Und Jeremia sagte: „O Herr! Wenn du diese Stadt in die Hände der Chaldäer giebst, so werden sie sich rühmen, durch eigene Macht die Stadt besiegt zu haben. Daher zerstöre du lieber mit eigener Hand, o Herr, diese Stadt, wenn du sie wirklich zerstören willst." Und Gott sprach: „Du gehe hinaus! und sie werden sich dessen auch nicht rühmen; denn, wenn ich nicht die Thüre der Stadt öffnen werde, sie selbst werden es nie vermögen. Gehe du nur hinaus mit Baruch! und ich sage dir: um sechs Uhr in der Nacht sollet ihr an den Thoren der Stadt sein, damit du siehst, daß die Chaldäer sie nicht öffnen können, wenn ich sie selbst nicht öffne." Bei diesen Worten verschwand der Herr, und Jeremia ging zu Baruch, um ihm alles das mitzutheilen, was er von Gott vernommen. Sie gingen beide in den Tempel, knieten nieder zum Gebet, und vergossen mehrere Stunden lang bittere Thränen. Darauf gingen sie um die sechste Stunde der Nacht zu den Mauern der Stadt, wie es ihnen der Herr geboten hatte. Dort hörten sie plötzlich Posaunenstöße, und es stiegen Engel vom Himmel herunter, die brennende Fackeln in den Händen hielten, und stellten sich auf die Mauer. Als sie Jeremia sah, weinte er und sprach: „Jetzt sehe ich, daß das Wort des Herrn in Erfüllung geht." Darauf bat er die Engel, sie möchten noch ein Wenig mit der Zerstörung der Stadt warten, da er zuvor noch mit Gott sprechen wolle.

(Fortsetzung folgt.)

Notizen

I.

Auf der hiesigen Königlichen und Universitätsbibliothek b
findet sich ein Exemplar der arabischen Uebersetzung der Element
des Euclid (Rom 1594), welches auf dem Titel folgendes in
teressante Autograph trägt:

Clar^{o} viro et in omnib scientijs et linguis peritiss
D. D. Jo. Marco Marci Philosophiae et Medicinae Profes
sori in inclita Pragensi Academiâ et Medicor coriphe
Joseph del Medico Cretensis Philos et Medicin Doctor o
hoc q rogabat memoriae et amicitiae ergo redonat.

II.

Zunz sagt Gottesdienstliche Vorträge p. 293: „Die Alte
hatten auch einen Midrasch rabbathi zum Buche Esther ꝛc.“ un
begründet dies in der Anmerkung durch ein ihm von Rappopor
nachgewiesenes Citat aus מנחם הלוי des R. Salomo Alkabez
Diesen Midrasch aber kannten nicht nur die Alten, sondern wi
besitzen ihn auch noch. R. Salomo Alkabez nennt nämlich u n
ſ e r e n M i d r a ſ ch E ſt h e r ungewöhnlicherweise מדרש רבתי
דאחשורוש. Unter diesem Namen citirt er ihn f. 21 b אוא
אחשורוש הוא המשה לרעה ꝛc. = Midr. Esth. Par. I (Ed. Mohi
lew) f. 5 a unten; f. 24 a (zu שבע ועשרים ומאה מדינה
ר' יודא ור' נחמיא ꝛc. = Midr. Esther Par. I (6 b unten); f. 24 b un
ten ר' אלעזר בש' ר' חנינא אומר ꝛc. = Midr. Esther Par. I, 5 b
Mitte; f. 26 b aus Par. I; f. 18 b aus Par. VI; f. 32 b
aus Par. I; p. 43 b aus Par. IV u. ö. Außer diesem länge
ren Namen braucht er indessen für unseren Midrasch auch den

ürzeren מדרש רבתי, so f. 33 a aus Par. II; f. 34 a aus Par. II; f. 36 b aus Par. III; f. 37 b aus Par. III; nennt ihn auch gelegentlich ganz kurz רבתי f. 21 b aus Par. I. Schon der Drucker oder Corrector des Buches hat übrigens die Identität dieser Namen erkannt und am Rande, auch wo es im Texte מדרש רבתי האחשורוש heißt, die betreffenden Paraschas unseres Midrasch angegeben. Die Stelle, die Zunz in der Anmerkung anführt, ist nach dem Gesagten natürlich auch nur auf eine mit Zusätzen versehne Handschrift unseres Midrasch zu beziehen. —

III.

Zunz führt „Zur Geschichte und Literatur" p. 546 unten aus Parchi den Namen einer Münze נקרה an, den er in זהרה ändern will. נקרה ist aber — manchmal darf ja auch Homer schlafen — ganz richtig und erscheint in derselben Form in den תשובות הגאונים ed. Coronel (Wien 5631) p. 12 b נמצאת תפרוטה משקל חצי שערה מן הכסף הטהור שקורין נקרה. Freytag belegt das arabische Wort schon aus der Habicht'schen Ausgabe von Tausend und eine Nacht. Der die Münzkunde betreffende Artikel bietet auch sonst noch zu Bemerkungen Anlaß. Hier möchte ich nur noch anführen, daß בטיית durchaus nicht, wie Zunz l. c. p. 544 meint „im Vulgärarabischen" bedeutet, sondern wie ich an einer anderen Stelle zu zeigen gedenke, bei Sa'ân ganz ad libitum, wie בלי ישמעאל oder ערבי בלי, gebraucht wird.

Breslau. Siegmund Fraenkel.

Zu Dr. B. Ziemlich's „Handschriftliches aus München".

Auf Seite 23, Nr. 5 wird שר Eliakim aus Touque erwäh
Die Erklärung von שר dürfte mit dem altfranzösischen s i r
s i r „Herr" zusammenfallen, da wir diesem Titel häufig in d
Tosaphot begegnen, ורבי ליהודה שר ליאן = Rabbi Jehuda
Leon.

Seite 25, Anmerkung 1 wird bemerkt, daß Cod. hebr.
der Münchener K. Hof- und Staatsbibliothek n i c h t, wie bis
angenommen wurde, C o m m e n t a r e z u J e s a j a, J e r
m i a, E z e c h i e l und E c h a **zunächst von Raschi**, sonde
daß derselbe vielmehr vollständige Kara-Commentare enthalte, u
wir fügen hinzu, daß auch in dem von Dr. B. Zuckerma
veröffentlichten Catalog der Handschriften des Breslauer jü
theologischen Seminars, Cod. **XXVII** 1 und 2 vollständi
K a r a - C o m m e n t a r e und n i c h t wie in Dr. Zuckermann
Catalog angegeben ist, R a s c h i angehören. Wir erlauben u
daher die Bitte, daß Herr Dr. B. Ziemlich einige Stellen a
diesen Commentaren recht bald in dieser Zeitschrift veröffentlich
damit ein Vergleich des Münchener Codex mit dem Semin
Codex endlich die so strittige Frage der Autorschaft zwisch
Raschi und Kara erledigen helfe.

Dr. M. G r ü n w a l d.

Recenſion.

Zuckermandel Dr. M. S. Toſefta nach den Erfurter und Wiener Handſchriften mit Parallelſtellen und Varianten, Paſewalk 1880.

Einen größern Glückswechſel kann wohl kein Menſch erfahren, als wenn er aus einem ebenſo dunklen, wie dumpfen Souterrain, wo er zur Miethe gewohnt, in ſein eigenes, aus hohen und hellen Räumen beſtehendes Haus einziehen darf. Und daß auch Bücher, die gleich den Menſchen ihre eigenen Schickſale haben, eines ſolch glücklichen Looſes ſich erfreuen können, dafür liefert die von allen Freunden der jüdiſchen Literatur mit innigſter Freude begrüßte Zuckermandel'ſche Toſefta-Ausgabe den herrlichſten Beweis. Denn die Wandlung, welche dieſes Schriftwerk durchgemacht hat, läßt ſich durch Nichts kürzer bezeichnen, als daß es ſeine enge und finſtere Kellerwohnung in dem ſonſt geräumigen Gebäude des Alfaſſi mit der behaglichen und bequemen im eigenen Hauſe vertauſcht hat. Und dieſe äußerliche Handlung iſt hoch bedeutſam für das innere Weſen dieſes handſchriftlichen Werkes. Man ſieht es der Toſefta nicht blos an dem ärmlichen Kleide, das ſie von jeher getragen, ſondern auch an den ungelenkigen Gliedern ſehr deutlich an, daß ſie ſchon in der früheſten Kindheit auf all jene Liebe und Pflege verzichten mußte, ohne welche kein Seelen- und kein Geiſtesleben zur höchſten Blüthe, zur vollendeten Form ſich zu entfalten vermag. Es mag wohl hart klingen, aber es iſt und bleibt dennoch wahr, daß die Toſefta von ihren eigenen Eltern ſtiefmütterlich behandelt wurde; denn alle Unbilden, die ſie in der Fremde erlitten, hätten ihr nicht den Stempel ſolch großer Verwahrloſung aufzu-

drücken vermocht, wenn ſie nicht ſchon in jungen Jahren ſich ſelber überlaſſen geweſen wäre. So im Winkel ſtehen, und wenn's nöthig, für die ſchöne Schweſter, die Miſchna, als Schleppenträgerin herbeigerufen zu werden, das war das der Toſefta von vorneherein beſchiedene Loos.

Unſerer Zeit erſt blieb es vorbehalten, die Sühne eines faſt volle 16 Jahrhunderte hindurch verübten Unrechtes damit zu beginnen, daß man die Toſefta zum Gegenſtande ernſtlich kritiſcher Forſchung machte. Alles, was auf dieſem Gebiete bisher geſchehen, iſt blos ein ſchwacher Anſatz zu dem, was noch geleiſtet werden muß, wenn wir die Toſefta wieder in ihrer urſprünglichen Geſtalt vor uns haben ſollen. Dazu bedürfen wir vor Allem einer nach den vorhandenen Manuſcripten kritiſch hergeſtellten Toſefta-Ausgabe, und deshalb hat Zuckermandel durch die mit muſtergültiger Gewiſſenhaftigkeit und mit großer Akribie von ihm beſorgte Edition weit, weit mehr als durch ſeine gelehrten Arbeiten das Toſefta-Problem der Löſung nähergebracht; denn der gelehrte Herausgeber hat Alles aufgeboten, das Toſefta-Studium zu erleichtern und dadurch auch zu fördern. Die Vorzüge, welche die neue Ausgabe vor allen frühern auszeichnen, ſind ſo zahlreich und ſo in die Augen ſpringend, daß man das Verdienſt, welches Zuckermandel mit dieſer Edition ſich erworben, nicht hoch genug anſchlagen kann. Die Lesarten, welche die Erfurter und Wiener Handſchriften bieten, machen nicht blos an tauſend und tauſend Stellen jedwedem Conjectur-Gelüſte ein Ende, ſondern erhellen auch die Miſchna und den Talmud ſehr oft mit ungeahntem Lichte. Man kann ſich von der Vortrefflichkeit deſſen, was uns hier geboten wird, annähernd eine klare Vorſtellung machen, wenn man ſchon bei einer flüchtigen Durchſicht faſt auf jeder Seite Beſſeres und Correcteres notiren muß, und ich gebe nur eine kleine Probe, indem ich aus Seder Seraïm die mir beim

Durchblättern aufgefallenen richtigen Lesearten jenen der alten Druckwerke gegenüberstelle.

Alte Editionen.	Editio Zuckermandel.
Berachoth.	
ולא זכיתי שאשמע שתיאמר י״מ בלילות. (1, 12)	ולא זכיתי שתאמר וכו׳.
הי׳ מפסיק ועושה מברך על כל פעם ופעם אחת ואחת. (7, 15)	מברך את כל אחת ואחת.
אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות. (7, 24)	שאין עושה מצות בכל יום.
Peah.	
גוי שמכר קמתו לישראל ליקצר חייב בפיאה ישראל שמכר קמתו לגוי פטור. (2, 9)	גוי שמסר . . . ישראל שמסר קמתו לגוי.
גר שמת ובזבז ישראל את נכסיו המחזיק במחובר לקרקע חייב. (2, 10)	עובד כוכבים שמת וכו׳.
היו שם עניים שאין ראוין ללקט אם יכול ב״ה למחות וכו׳. (3, 1)	היו שם עניים שאין ראויין אם יכול ב״ה וכו׳.
והעומר שאין בו סאתים ושכחו הרי זה שכחה הקמה אינו שכחה עד שיהא בו סאתים[1]). (3, 7)	העומר שיש בו סאתים אינו שכחה
הזית שהוא על שלש שורות וכו׳ ונטלו אפילו מאה אמה. (3, 10)	חבית שהוא נגד ג׳ שורות וכו׳ ונטלו אפילו מאה ומאה.
אבל בתוך ביתו נותן לו כל שהוא אינו חושש. (4, 2)	אבל בתוך ביתו נותן לו כל שהוא.
האומר איני מתפרנס משל עצמי וכו׳ נותנין לו לשום מתנה חוזרין וגובין הימנו. (4, 13)	הי׳ אומר איני מתפרנס וכו׳ נותנין לו לשם מתנה וחוזרין וגובין לשום מלוה.

[1]) Mit den Worten יפה כח עני בקמה יתר מבעומר והעומר יפה כח העני בה שבקמה וכו׳ setzt sich die Tosefta in Opposition zur Mischna 3, 6. 7. Dieser Gegensatz kann nun nicht weggedeutelt werden; aber jedenfalls muß die Fassung der Halacha in Bezug auf Omer positiv sein.

Terumoth.

Alte Editionen.	Editio Zuckermandel.
השוחט את הפסח וכו' ואמר שלא לשמו שחטתיו וכו' עד שלא יתחיל ט נאמן משהתחילו ט איט נאמן. (2, 3)	השוחט וכו' עד שלא יתחיל . . . משהתחיל.
מדים בקלופסין[1]) שחורטין על אוכלין חוץ מגרעינהן. (3, 15)	מדים בקליפין שחורטין וכו'.
ומפרישין תרומה המעשר מן הטמא ומן הטהור על הטהור. (3, 18)	ומפרישין תרומות ומעשרות וכו'.
שני לא יאכל עד שיצא עליו ראשון וראשון לא יאכל עד שיצא עליו תרומה. (4, 10)	ראשון לא יאכל עד שיצא שם שני עליו ושני לא יאכל עד שיצא עליו תרומה.
הלוקט ולעזה . . דברי רבי רשב"ג וכו'. (5, 1)	. . . דברי ר' שמעון אומר.
נפל מריבוא לתוך שלשה למקום אחר ספיקו מותר מפני שספק דימוע. (5, 10)	נפל מריבוא לתוך שלשה למקום אחר ספיקו אסור מפני שספק דימוע.
נזיר ששתה יין של תרומה שוגג משלם קרן וחומש. (7, 1)	נזיר ששתה . . . משלם קרן ואינו משלם חומש.
שתה וחזר ושתה אם יש וכו' כדי אכילת פרס. (7, 3)	שתה . . . כדי שתית רביעית.
האוכל תרומה טמאה משלם דמי חולין טהורין. (7, 7)	האוכל תרומה טהורה משלם מן החולים הטהורים.
הנוגע תרומה הקדש . . . . אכלה משלם שני חומשים. (7, 8)	הנוגע . . . . אכלה משלם קרנים וחומש.
אמר[2]) ר' נתן מודה הוי ר' אליעזר בזאין עד שתצא שבת. (7, 10)	. . . עד שתבא שבת.
מכסין ולא פוקקין אם הוי פקק חוצץ הוי זה מותר. (7, 16)	. . . ואם הוי פקק הוי זה מותר.

[1]) Vgl. 4, 3 wo auch die alten Ausgaben גלופסין lesen.
[2]) Vgl. Miſchna 8, 3.

Alte Editionen.	Editio Zuckermandel.
חבית שנשברה בגת התחתונה ובעליונה טמאה הכל מודים שתורד ותדמע ואל ידמענה ביד.	[1]) חבית שנשברה בגת העליונה ובתחתונה טמאה הכל מודים שתוריד ותדמע ואל יטמאנה בידיו. (7, 19)
על מה נחלקו על זתים טמאים ועל ענבים טהורות שר״א לא יעשו.	על מה נחלקו על זתים טמאים ועל ענבים טהורין שר׳ אליעזר אומר לא יעשו ור׳ יהושע אומר יעשו. (9, 9)
התמד של זב וזבה וכו׳.	חרסן[2]) של זב ושל זבה ראשון ושיני טמא. (10, 13)
כהן שנתנו לו תרומה ומצא בו דברים אחרים הרי אלו אסור שמשלימין לבית הדמע.	כהן שנתנו לו תרומה ומצא בו דברים אחרים הרי אלו אסורין שהכל משליכין לבית הדמע. (10, 16)

Orlah.

אפה בכולן מותר חוץ מעצי אשרה.	אפר כולן מותר חוץ מעצי אשרה. (1, 7)

Demaï.

הנובלות הניכרות עם התמרה.	הנובלות הנמכרות עם התמרה חייבות. (1, 1)
לא יקשור אדם ישראל בהמתו אצל בהמתו של עובד כוכבים שאם אכלה בהמתו מאליה אין מחייבין אותו להחזירה.	לא יקשור ישראל בהמתו אצל בהמתו של גוי הלכה בהמה אין מחייבין אותו להחזירה. (1, 16)
ישראל ששכח וזרע את הטבל עד שלא צמחה פטור שכבר אבדה.	ישראל ששכח וזרע את הטבל עד שלא צמחה חייב משצימחה פטור שכבר אבד. (1, 23)

---

[1]) Vgl. Mischna 8, 9.
[2]) Vgl. Tosefta Taharoth 5, 3.

Alte Editionen.	Editio Zuckermandel.
אמר לו מכור לי יין ישן אמר לו של אשתקד הוא נאמן הוא להחמיר של ארבע ושל חמש שנים הוא נותן כשעת לקיחתו בין להקל בין להחמיר.	אמר לו מכור לי יין ישן אמר לו של אשתקד הוא נאמן הוא להחמיר של ארבע ושל חמש שנים הוא נותן כשעת לקיחתו בין להקל בין להחמיר. (4, 19)
הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן שואלו בשבת ואוכל ביום טוב ואוכל בשבת.	הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן שואלו בשבת ואוכל ביום טוב ואוכל בשבת. (5, 1)
כהן שמכר שדה . . אין רשאי ליטע כרם ולזרוע חטים . . לעולם רשאי ליטע כרם ולזרוע חטים.	וכהן שמכר שדה לישראל ואמר לו ע"מ שהמעשר שלי ד' וה' שנים אינו רשאי לנטוע כרם ולזרוע ססים . . . לעולם רשאי ליטע כרם ולזרוע ססים. (7, 15)
עם הארץ שאמר לחבר.	עם הארץ שאמר לחברו. (8, 1)

Schebiith.

זקנה ונראית כנטיעה ונטיעה ונראית כזקנה.	זקינה ונראית כנטיעה חרי ז כנטיעה נטיעה ונראית כזקינה הרי ז כזקינה. (1, 2)
מזדרין ומשמטין בקנים מקום שנהגו להזדר ולשמט לפני החג מזדרין ומשמטין לפני החג אחר החג מזדרין ומשמטין אחר החג.	מזדרין ומשמטין בקנים מקום שנהגו לזדר ולשמט לפני החג מזדרין ומשמטין לפני החג אחר החג מזדרין ומשמטין אחר החג. (1, 7)
האנה והקטניות שורען לזרע בטלה דעתו זרען חייב וירק' פטור.	התבואה[1]) והקטניות שורען לזרע בטלה דעתו ירקן חייב וזרען פטור. (2, 8)

[1]) Dieſes Alinea kann als Beweis dafür dienen, daß man die richtige Lesart nur mit Hülfe der alten und neuen Edition herſtellen kann, denn man muß ohne Zweifel leſen התבואה והקטניות שזרען לירק בטלה דעתו זרען חייב ירקן פטור.

Editio Zuckermandel.	Alte Editionen.
אמר ר' יוסי אבטולמס[1]) העיד משום ה' זקנים שאפרוג בשעת לקיטתו למעשרות ורבותינו נמנו באושה שאפרוג אחר לקיטתו למעשר ולביעור. (4, 21)	בר יוסי אבטלים העיד . . . כשעת לקיטתו למעשר ורבותיו שאפרוג כשעת לקיטתו למעשר ולביעור.
לא יהא מביא כלבים כופרים . . למכרן לגוי ולשכור עליהן. (5, 9)	לא יהא מביא כלבי צופרין . . . למכרן לעובדי כוכבים ולשכב עליהן.
החזיר וירקות השדה שלקטן להטיל[2]) בהן רשאי להטיל בהן-למאכל בהמה אין רשאי להטין בהן. (5, 9)	והחזיר וירקות השדה שלקטן להטין בהן אין רשאי להטין בהן למאכל בהמה רשאי להטין בהן.
החמרין והגמלין והספנין ושהיו עושין בשביעית שכרן שביעית. (6, 16)	החמרין . . שהיו עושין בשביעית שכרן משביעית.
מעשר שני אין מתחלל אלא על מעות בלבד. (7, 3)	. . . אלא באותו מין בלבד.
אמתי כותבין עליו פרוזבל ערב ראש השנה של מוצאי שביעית. (8, 10)	אמתי כותבין פרוזבל ער"ה של שביעית.

Kilaim.

ר' נחמי אומר דלעת ארמית ומצרית כלאים הזנית כלאים עם הרמוצה. (1, 5)	ר"נ אמר דלעת ארמית ומצרית וזנית כלאים עם הרמוסה.
כל סאה שיש בו רובע ורע ממין אחר יטעט במה דברים אמורים בדברים הנופלין ג' וד' קבין לסאה	כל סאה . . בריא בדברים הנופלין ג' וד' קבין סאה בסאה ורעני ניעה וכו'.

[1]) Vgl. Miſchna Erubin 3, 4.

[2]) Daß man durchgehends mit den alten Ausgaben להטין oder beſſer להזין leſen muß, geht am beſten aus der Miſchna Machſchirin 8, 5 hervor, dort heißt es: הטלקט עשפים בשהטל עליהם להטין בהן חטים.

Alte Editionen.	Editio Zuckermandel.
	באמת אמרו ורעתי גינה וכו׳. (1, 15)
היו דקות . . . וסיעתו ונעשה מכוונת ה״ז כרם.	היו דקות ולא היו מכוונות העבן ונעשו מכוונות ה״ז כרם[1]) (3, 4)
אלו הן פסקי חרוץ.	או הן פסקי כרים. (4, 7)

Maaſſer Riſchon.

ירק שנאגרו בשדה ועתיד לעשותן ציונק לשלוק כיון שאגרו בשדה ה״ז חייב.	ירק שאגר בשדה ועתיד לעשותו ציונק לשוק כיון שאגרו בשדה ה״ז חייב. (1, 6)
השמן משירד לעוקל אע״פי שירד נוטל מן העוקל.	השמן משיורד לעוקל אע״פי שיורד נוטל מן העקל. (1, 7)
הי׳ דש בחביות ומעגיל במגורה.	הי׳ דש בחביות ומעגיל במגירה וכו׳ אסור לאכול מהן עראי. (1, 11)
ומודים חכמים לר״א בכלכלה של תרומה עד שלא נגמרה וכו׳.	ומודים חכמים לר״א בכלכלת תאנים שתורמה שלא נגמרה מלאכתה שלא יאכל מהן עראי. (2, 2)
מצא תבואה וכו׳ מפוזרות מותרת בין כך ובין כך עושה אותה תרומה ומעשרות על פירות של כ״ה.	מצא תבואה ממורדת עשויה כרי אסורה משום גזל מפוזרות מותרת משום גזל בין כך ובין כך הוציא עליהן תרומה ומעשרות משל בעל הבית. (2, 17)

Maaſſer Scheni.

אמר ר׳ יהודה בן גדיש מפני ר׳ אליעזר של בית אבא היו מוכרין צרי בירושלם אי נמי אמר שמא דגין מוכרין עמו.	אמר ר׳ יהודה בן גדיש לפני ר׳ אליעזר של בית אבא היו מוכרין ציר בירושלים. א״ל מי יאמר שמא דגין מוכרין עמו. (1, 14)

[1]) Daß אינו in der Ausgabe Z. als Druckfehler geſtrichen werden muß, ſieht Jeder.

Editio Zuckermandel.	Alte Editionen.
תילתן של תרומה שחפה בה בת כהן את ראשה אין בת ישראל רשאה לחוף אחריה אבל מענגת שערה כשערה. (2, 1)	תלתן וכו׳ אין ישראל רשאי לחוף אחריה אבל מענגת בה כשערה.
אמר רשכ״א לא נחלקו ב״ש וב״ה על הדורם באצבע כחבית שמפתח וא״צ לערות (2, 18)	. . . . על הדורך באצמע החבית.
רשכ״א אומר דבר שהנפש קצה בו מה שאכלו אכלו יחזיר להן את הדמים. (3, 13)	רשב״א אומר . . . מה שאכלו אכלו ויחזיר לו את השאר.
מי שלא קרא שם למעשר שני של דמאי ר״א אומר חילל וחכ״א לא חילל. (4, 7)	מי שלא קרא שם לתרומות מעשר של דמאי ר״א אומר יאכל וחכ״א לא יאכל.
מצא כלי חרם וכתוב עליו . . . מעשר עיר הרי זה מעשר עיר לשום יוסף וכו׳ לא אמר כלום. (5, 3)	מצא כלי חרם וכתוב עליה . . . מעשר ה״ז מעשר עוד לשם יוסף לא אמר כלום.
האומר מ״ש יש לי בבית ונמצא בעלייה בעלייה ונמצא בבית . . . הרי אלו חולין. (5, 4)	האומר מ״ש יש לי בבית ונמצאו בין בבית בין בעלייה . . . הרי אלו מ״ש.
כיס מ״ש יש לי והלך ומצאו בין בבית בין בעלייה הרי אלו מעשר שני.	כיס מ״ש יש לי והלך ומצאו בין בבית בין בעלייה הרי אלו חולין.

Challah.

ר׳ יהודה אומר עיסת כלבים מעצמה ניכרת עשאה כעבין חייבת לימודין פטורין. (1, 7)	ר״י אומר עיסת כלבים מעצמה ניכרת עשאה ככרין חייבת עשאה לימודין פטורה.
נולד לעיסה ספק טומאה צד שלא גלגלה תיעשה בטומאה ומשגלגלה תיעשה בטהרה. (1, 11)	נולד לעיסה ספק טומאה עד שלא גלגלה תיעשה בטהרה ומשגלגלה תיעשה בטומאה.
קב מיכן וקב מיכן וקב תרומה באמצע הרי אלו מצטרפין. (2, 3)	קב מיכן וקב מכאן וקב מרובה באמצע וכו׳.

Alte Editionen	Editio Zuckermandel.
טורי אמנון.	כל ששפע ויורד מטורוס אמנוס[1]. (3, 11)

Bikkurim.

ביכורים לא אסרו נזדוליהם להאכל בירושלים. (1, 7)	ביכורים לא אמרו נזדוליהן לאכול בירושלים.
אין חייבין על טומאתו. (2, 7)	אין חייבין על חטאתו.
לא היו מתעסקין עמהן בחזירתן כדרך שמתעסקין עמהן בהליכתן. (2, 8)	לא היו מתעסקין בהליכה כדרך שמתעסקין בהן בחזירה.
וזן עצי כהנים (והעם השעה[2]) . (2, 9)	וזן עצי כהנים והעם בהשעה באב.
תגרי סימטא[3]) אין רואין סימן ברכה. (2, 16)	תגרי שמיטה.

Aus dieſen verhältnißmäßig wenigen Citaten ſchon kann man erſehen, daß die neue Toſefta-Ausgabe an ſehr vielen Stellen helles Licht hat, wo die alten in tiefes Dunkel gehüllt ſind; damit ſoll jedoch nicht geſagt ſein, daß den Lesarten der Erfurter und Wiener Manuſcripte durchgehends der Vorzug gebührt, denn aus der Zuſammenſtellung der Varianten, für die man dem Herausgeber zu großem Danke verpflichtet iſt, erkennt man es, daß auch die alten Editionen ſehr oft das Richtige und noch öfter das Richtigere haben. — Ganz beſonders muß die Alineaſirung der Capitel in der Zuckermandel'ſchen Ausgabe betont und mit gebührender Anerkennung hervorgehoben werden. Sie läßt zwar, wie ich bereits anderswo nachgewieſen, noch ſo Manches zu wünſchen übrig, aber ſie bedeutet ſelbſt jener der Wilnaer Partial-Ausgabe gegenüber einen Rieſenfortſchritt.

---

[1]) Nicht der „Berg" Amanus, deren es zwei giebt, ſondern der Taurus Amanus iſt gemeint, vgl. Terumoth 2,12.

[2]) Vgl. die Miſchna Taanith 4, 5, woher das Sichwort ſtammt.

[3]) Vgl. Peſachim p. 50 b.

Zum Schlusse muß ich noch eines Momentes gedenken, welches zwischen den alten und neuen Ausgaben einen wesentlichen Unterschied bekundet. Es ist dies weniger die oft sehr eigenthümliche Capiteleintheilung, sondern weit mehr die Discrepanz in der Reihenfolge nicht blos einzelner Absätze, sondern ganzer Partieen. Ich stelle hier an meinen l. Freund und Collegen, der mir aus der Art und Weise, wie ich die Alineas behandle, einen Vorwurf macht, das höfliche Ersuchen, uns darüber Aufschluß geben zu wollen, welcher Reihenfolge denn eigentlich der Vorzug gebührt. Wer hinsichtlich der Gliederung des Stoffes die Zuckermandel'sche Ausgabe mit den früheren vergleicht, der wird in der Ueberzeugung bestärkt werden, daß es gewagt sei, zu sagen, was unsere Tosefta ist, aber keinesfalls, zu behaupten, daß sie Alles eher, als ein logisch geordneter Codex sei.

Die Zuckermandel'sche Ausgabe ist ein stattliches Gebäude, in welchem der reichhaltige Stoff der Tosefta nicht blos unter einem schützenden Dach, sondern auch in weit besserem Stande als früher sich befindet. Aeußerlich ist der Bau vollendet; aber im Innern ist noch viel, sehr viel zu arbeiten. Da giebt es nicht blos Schäden auszubessern, sondern hauptsächlich auch dafür zu sorgen, daß Alles auf seinem Platze stehe. Daß eine solche Translocirung eine unabweisbare Nothwendigkeit sei, dafür liefert die Vergleichung der alten und neuen Ausgaben einen unwiderlegbaren Beweis, und insofern hat Zuckermandel, wenn auch nur mittelbar, sich das hohe Verdienst erworben, für die vorhandenen Tosefta-Hypothesen ein zuverlässiges Kriterium geliefert zu haben.

Karlsruhe, den 16. Dezember 1880.

Dr. A. Schwarz.

Berichtigung.

Einen nicht ganz klaren Ausdruck in meinem letzten Aufsatze (Dezemberheft 80), erläuternd gestatte mir der g. Leser den siebenten zwischen סדה und שבועה möglichen („selteneren") Sabbath dahin zu erklären, daß in dem betr. (mostarabischen) Ritus natürlich die palästinensische Observanz eines siebentägigen סדה gemeint ist.

Kisch.

Abhandlungen.

Zur Geschichte der nachexilischen Hohenpriester.

(Schluß.)

V. Simon Kantheras.

Ueber den stets mit dem Epitheton ornans הצדיק zubenannten Hohenpriester Simon herrscht in der talmudischen Literatur eine so arge Confusion, daß sie die Nachrichten über ihn historisch werthlos macht. Aber diese Confusion läßt sich leicht lichten, und dadurch erlangen die Quellenangaben einigermaßen historische Bedeutung. Die Talmude nennen einen H.P. Simon den Gerechten, welcher Alexander dem Großen entgegengezogen und dessen Sohn der Erbauer des Oniastempels in Aegypten gewesen sei [1]). Es ist derselbe, den auch Josephus Σίμων ὁ δίκαιος nennt, einen Sohn Onias' I. [2]). Diese Notiz muß aber dahin berichtigt werden, daß nicht ein Sohn desselben das Onion

[1]) Joma 69 a, Megillat Taanit IX, 2.
[2]) Alterthümer XII, 2, 5.

erbaut hat, ſondern deſſen Ururenkel im fü
Sohn Onias' III. [1]). Dieſer Simon der
Beginne der macedoniſchen Herrſchaft.
talmudiſche Literatur einen Hohenprieſter
rechten", welcher zur Zeit des Calig
Stimme vernommen haben ſoll, daß dieſe
und ſein Dekret (eine Bildſäule in den T
durch vereitelt ſei [2]). Der in den Quellen
zuſammengezogen גסקלגם, corrumpirt סגלגם
Cajus Caligula. Hat nun ein Sim
Zeit dieſes Kaiſers als H.P. fungirt, ſo
jener ältere Simon **justus** geweſen ſein.
ſchen Quellen ſich einen ſolchen Anachroni
drei Jahrhunderten haben zu Schulden ko
dings ſcheint es ſo auf den erſten Blick.
Joma 43 a b wie in Babli Menachot 1
H.P. die Rede iſt, welcher nicht lange vor
gelebt und nach deſſem Tode das Aufhören
Vorbote des Unterganges eingetroffen ſei,
deſſen Nachkommen den Bau des Onias-Tem

Jeruſchalmi:

ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק	מעון הצדיק
בכהונה גדולה ובשנה האחרונה אמר	מר אמרו לו
להן: בשנה זו אני מת. אמרו לו	להם כל יום
למי נמנה אחריך? אמר להן: הרי	אחד לבוש

[1]) Daſ. XIII, 3, 1.

[2]) Toſefta Sota XIII, 6: עבידתא די אמר
א ונהרג קסגלגם ובטלו גזורתיו ובלשון ארמי שמען
In den Parallelſt. babli Sota 33 a, Jerus. daſ.
zu 8, 9 und Megillat Taanit IX iſt noch angef
הקדשים, daß dieſer Simon die Stimme aus dem
men, d. h. während ſeiner Funktion in demſelben
H.P. bezeichnet.

לבנים . . . שנה זו נזדמן לי־זקן אחד לבוש שחורים . . . לאחר הרגל הלה שבעת ימים ומת ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם . בשעת פטירתו אמר להם חוניו בני ישתמש תחתיו . . הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח.

נחוניון בני לפניכם . . . ה
לאלכסנדריא ועמד ובנה שם מז

Allerdings von einer gewissen chronologischen Confusion sind e Quellen nicht frei zu sprechen, namentlich die beiden genann- en — nicht aber die Tosefta — aber Veranlassung muß dazu e Verwechselung zweier Hohenpriester, denen beiden das Epi- heton ornans הצדיק beigelegt worden war, gegeben haben. Die uellen geben ganz bestimmt und richtig an, daß einige Jahr- ehnte vor der Tempelzerstörung ein H.P. fungirt hat, der eben o benannt war, wie der unter der macedonischen Herrschaft ge- annte Simon justus.

In beiden Talmuden ist nämlich angegeben, daß 40 Jahre vor er Tempelzerstörung gewisse Gnadenzeichen aufgehört haben, und n ungünstiges Omen sich ereignet habe, das mit R. Jochanan . Sakkaï in Verbindung gebracht wird. Dieses Aufhören der adenzeichen wird auf die Zeit nach dem Todesjahr des H.P. mon des Gerechten zurückgeführt. Nun können ja die talmu- chen Tradenten unmöglich so bodenlos verworren in der ronologie gewesen sein, daß sie den älteren Simon justus r der Makkabäer-Epoche und R. Jochanan b. Sakkaï, den sie lbst zur Zeit der Tempelzerstörung leben lassen, als Zeitgenos- angesehen haben sollten! Stellen wir die Notizen parallel ammen, so wird sich das Richtige ergeben:

1) Jeruschalmi a. a. O.

תני ארבעים שנה עד שלא ח
הבית היה נר מערבי כבה, ו
של זהורית מארים, וגורל של

Babli Joma p. 39 b.

תנו רבנן ארבעים שנה קדם חורבן הבית לא היה גורל עלה בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא

ה נר מערבי דולק, והיו דלתות
כל נפתחות מאליהן ער שנער
ר׳ יוחנן בן זכאי אמר לו: היכל,
כל! מפני מה מבעיה עצמך? יודע
ך כך שסופך עתיד ליחרב.

עולה בשמאל והיה נועלן דלתות
ההיכל מבערב ומשכימין ומוצאין אותו
פתוחין. אמר לו ר׳ יוחנן בן זכאי:
היכל! למה אתה מבהלנו? יודעין
אנו שסופך ליחרב.

Hier wird alſo das Unterbleiben der Gnadenzeichen u
das Aufſpringen der Tempelpforte 40 Jahre vor der Te
pelzerſtörung und in die Zeit R. Jochanan b. Sakkaïs gefe
Voraufgehend wird in Jeruſ., Toſefta und auch in Babli u
günſtige Omina für den Untergang mit Simon des Gerech
Tod in Verbindung gebracht, theils die hier genannten u
theils andere.

2) Toſefta Sota XIII, 7.

כל זמן ששמעון הצדיק קיים היה
נר מערבי דריר. משמת הלכו
ומצאוהו שכבה מיכן ואילך פעמים
כבה פעמים דולק . . . משמת . . .
פשש כוחה של מערכה . . . משמת
. . . נסתלקה הברכה.

3) Jeruſchalmi daſ. babli b
39 a.

כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים
ל של שם עלה ביטין משמת
עון הצדיק פעמים ביטין ופעמים
מאל . . . . משמת . . . . (נר
רבי) פעמים כבה פעמים דלק .
. משמת . . . (לשון של זהורית)
ים מלבין פעמים מאדים . . . .
מה . . . פשש כוחה של מערכה
. משמת . . . נטלה ברכה.

Dieſer Confuſion kann nur ein Mißverſtändniß zu Grun
liegen.

Wie geſagt, die Toſefta giebt keine Veranlaſſung zur A
nahme, daß ihr Trabent den anachroniſtiſchen Schnitzer begang
hätte, dieſen Simon den Gerechten, in deſſen Zeit der Temp
untergang durch gewiſſe Vorzeichen geahnt wurde, mit jenem Sim
dem Gerechten zu identificiren, deſſen Nachkomme den Onia
Tempel erbaut hat. Es muß alſo ein H.P. Simon ermitt
werden, der nicht lange vor der Tempelzerſtörung gelebt u

den Beinamen: „der Gerechte“ oder „der Fromme“ verdient hat.

Josephus, die einzige ergiebige Quelle aus dieser Zeit, hebt hervor, wie fromm und demüthig das Betragen des Königs Agrippa I. gewesen ist, nachdem er nach dem schmählichen Tode des Kaisers Caligula und nach Claudius' Regierungsantritt nach Judäa als König zurückgekehrt war. Darauf fährt er fort: „Da also Agrippa Gott ganz besonders verehrte, entsetzte er den Theophil, Sohn des Anan, der Hohenpriesterwürde, und übertrug die Ehre derselben dem Simon, Sohn des Boethos, welcher den Beinamen führte Kantheras“ [1]). Josephus führte den Ursprung dieses H.P. Simon Kantheras auf den Simon b. Boethos zurück, dessen Tochter Herodes geheirathet hatte. Diese Genealogie ist höchst zweifelhaft, was zu erörtern hier zu weit führen würde. Warum soll denn gerade dieser Sohn des Simon Boethos den Beinamen Kantheras geführt haben und nicht auch die anderen? Indessen wir können davon absehen, und uns nur daran halten, was Josephus von Simon Kantheras andeutet: Weil Agrippa fromm gewesen, hat er diesen zum Hohenpriester ernannt. Dieser Simon Kantheras muß also als fromm gegolten und den religiösen Gesinnungen des Königs entsprochen haben. Er wurde gleich nach Agrippa's Rückkehr zum H.P. ernannt, d. h. im J. 41 post. Zwischen ihm und der Tempelzerstörung liegen zwar nur 29 Jahre, und nicht 40; aber im Talmud werden öfter solche ungenaue Zahlen gebraucht. So wird der Krieg des Varus ((חס leg.) מלכות של אכזרים) 80 Jahre vor der Tempelzerstörung angesetzt, während die Zwischenzeit nur 74 J. und vielleicht nur 72 J. betrug. Es ist also

[1]) Josephus Alterth. XIX, 6, 2: Ἐντελῶς δ' οὖν θρησκεύσας τὸν θεὸν Ἀγρίππας, Θεόφιλον . . τῆς ἀρχιερωσύνης μετέστησε, τῷ δὲ Βοηθοῦ Σίμωνι, τούτῳ Κανθηρᾶς ἐπίκλησις ἦν, τὴν ἐκείνου προένειμε τιμήν.

anzunehmen, daß die talmudischen Quellen mit ihrem שמעון הצדיק
diesen Simon Kantheras gemeint haben, der zur Z
Agrippa's I. fungirt hat. Lebte er in dieser Zeit, so wird
es gewesen sein, welcher die Stimme aus dem Allerheiligst
vernommen haben wird, welche Caligula's Ermordung (24. J
nuar 41) verkündet hat. Diese Erzählung von der Stimme a
dem Allerheiligsten beruht eben so auf einer Sage, wie die a
in der Tosefta vorkommende von der Stimme, welche der für
liche H.P. Jochanan Hyrkanos vernommen haben soll, daß sei
Söhne den Antiochos (Grypos) besiegt hätten, deren Historici
dadurch nicht glaubhafter wird, daß sie auch Josephus nach
zählt. Sagenhaft erscheint ja auch die Nachricht von der To
terstimme, betreffend Caligula's Ende, durch den Umstand, d
der H.P., sei es Simon · oder sein Vorgänger, gerade
Caligula's Todestage sie vernommen habe. Das war a
im Winter, und der H.P. kam nur am Versöhnungsta
in das Allerheiligste. Chronologisch ungenau erweist sich a
die Notiz, daß sich die schweren Pforten des innern Tempels
derselben Zeit, d. h. 40 J. vor der Tempelzerstörung, einst v
selbst geöffnet hätten, was von R. Jochanan b. Sakkai als
böses Omen erklärt worden wäre. Denn Josephus berich
ebenfalls von diesem Vorfall und zählt dieses Omen neben
deren auf, welche den Untergang des Tempels vorher angede
hatten. Er bestimmt ihn aber zur Zeit kurz vor der R
volution und vor dem Ausbruch des Krieges. Da sei
schwere Pforte um Mitternacht geöffnet gefunden worden, da
die Wächter dem Tempelhauptmann Anzeige gemacht, und d
von den Einsichtsvollen als ein schlimmes Vorzeichen angese
worden [1]). Aber wie sagenhaft und chronologisch ungen

[1]) Josephus j. Kr. VI, 5. 3. Er erzählt zuerst von dem glänzend
Lichte, das Tempel und Altar wie Tageshelle erleuchtet habe, giebt

auch immer diese Quellen sind, so weisen sie doch auf einen zweiten H.P., Namens „Simon der Gerechte", indem sie die Omina von ungünstiger Vorbedeutung theils auf die runde Zahl von 40 Jahren vor der Tempelzerstörung und theils auf die Zeit nach dem Ableben des Hohenpriester Simon zurückführen. Mit beiden chronologischen Angaben meinen sie die letzten Jahrzehnde des jüdäischen Staates. Auch sonst werden diese Jahrzehnde durch die runde Zahl 40 bezeichnet. Es heißt: vierzig Jahre vor der Tempelzerstörung ist die Criminal-Gerichtsbarkeit dem jüdäischen Staate entzogen worden. Die Thatsache ist richtig, nur die chronologische Angabe ist ungenau. Denn erst seit dem Tode Agrippa's I. ist Judäa wieder als römische Provinz behandelt worden. Die zweite Reihe der Procuratoren hatten die politische Gewalt über das Land und bildeten die letzte Instanz für peinliche Strafen. Die 40 Jahre sind demnach auf 26 zu reduciren; sie wollen also nur angeben: seit dem Tode des letzten Königs von Judäa (denn Agrippa II. war nicht König von Judäa), oder seit dem Verlust der letzten staatlichen Selbstständigkeit haben sich die Zustände in Judäa immer mehr verschlimmert.

Man kann noch das Gewebe der talmudischen Relation über die Vorgänge „in den vierzig Jahren", oder, was dasselbe ist,

---

a. es habe sich gerade vor dem Ausbruche des Krieges ereignet (τοῦτο δὲ ἤνίκα πρὸ τοῦ ἀποστάσεως καὶ τοῦ πρὸς τὸν πόλεμον κινήματος), bestimmt es näher, es sei vor dem Pascha-Feste am 8. Xanthikos (Nisan) geschehen, fügt hinzu, daß an dem Feste selbst desselben Jahres habe eine Kuh im Tempel selbst ein Lamm geworfen und reiht daran an die Erzählung von dem Omen der von selbst aufgegangenen Tempelpforte. Er bestimmt also auch das letztgenannte Omen in der Zeit kurz vor der Revolution, d. h. in dem J. 66.

b) Jeruš. Synhedrin p. 18 a und p. 24 b קודם לארבעים שנה עד שלא חרב ביה"ת נטלו דיני נפשות מישראל. Auch Babli Sabbat 15 a und Parall. מ' שנה עד שלא חרב הביה"ת גלתה סנהדרין וישבה לה בחנויות, wozu die richtige Erklärung דנו דיני נפשות שלא.

seit dem Tode des H.P. Simons des Gerechten, Faden nach Faden zerlegen. Es ist darin Historisches und Sagenhaftes zusammengewebt. Es ist historisch durchaus richtig und mit klarem Verständnisse erkannt, daß mit dem Tode des national gesinnten Königs Agrippa II., des Zeitgenossen Simon Kantheras', die traurige Zeit begann, welche mit der Einäscherung Jerusalems und der Verblutung der Nation endete. Der Uebermuth der in Palästina angesiedelten Griechen und Halbgriechen über die judäischen Bewohner, der aus Ingrimm entsprang, weil er während der Regierung Agrippa's, des Freundes zweier Kaiser, an sich hatte halten müssen, das Bevormundungssystem die Brutalität und Raubluft der Landpfleger, der Tiberius Alexander, Cumanus, Felix und besonders des Gessius Florus die von den Zeloten unüberlegt unternommenen Aufstände, der wüste Patriotismus der Sicarier, welche in ihrem Römerhass Unschuldige wie Schuldige heimlich mit ihren Mordwaffen trafen und die Herzen mit Besorgniß und Furcht erfüllten, die falschen Propheten und falschen Messiasse, welche die gedrückte Lage des Volkes zu unbesonnenen Befreiungsversuchen benutzten und den Procuratoren Gelegenheit und Vorwand gaben, blutige Excesse zu üben, dieses Alles hat in den letzten Jahrzehnden von Agrippa's Tod bis zum Ausbruch der Revolution, welche die unerträgliche Lage zu eigner Nothwendigkeit gemacht hatte, die Gemüther verdüstert. Die Aengstlichen erblickten in jedem ungewöhnlichen Umstande, der sonst unbeachtet geblieben wäre, innerhalb dieser Zeit ein ungünstiges Omen für die Zukunft. Dergleichen Portenta wurden vom Gedächtnisse festgehalten, übertrieben und mit Ausschmückung überliefert. Die talmudischen Quellen und Josephus zählen eine Reihe dergleichen Erscheinungen auf, welche theils thatsächlich vorgekommen sein mögen, theils der aufgeregten Phantasie ihr Dasein verdankten. Manche klingen geradezu märchenhaft.

Josephus zählt nämlich auf: 1) Einen schwertähnlichen

Kometen, der fast ein ganzes Jahr über Jerusalem sichtbar gewesen sein soll. 2) Ein Licht in der neunten Stunde der Nacht (3 Uhr nach Mitternacht) habe Tempel und Altar so hell umstrahlt und sich eine halbe Stunde gehalten, daß man es für Tageshelle gehalten [1]). 3) Eine zum Altar geführte Kuh habe ein Lamm geworfen. 4) Das Aufspringen der innern Tempelpforte [2]). 5) Wagen und bewaffnete Schaaren wären in der Luft sichtbar gewesen. Endlich 6) Ein Geräusch wäre von den in der Nacht von dem innern Vorhof zur Zeit des Pfingstfestes betretenden Priestern vernommen worden, welches deutlich die Worte habe hören lassen: „Wandern wir von hier aus“ [3]).

Von allen diesen Schreckenserscheinungen haben die talmudischen Quellen nur die eine von dem Aufspringen der Tempelpforte mit Josephus gemeinsam. Die übrigen bei Josephus klingen wie römische portenta, namentlich das „exire Deos“ [3]). Er hat sie vielleicht auch nur für den Geschmack seiner heidnischen Lehrer zugestutzt. Dagegen klingen die in den talmudischen Quellen aufgezählten gar nicht so wunderbar. Sie stimmen

---

[1]) Diese Erscheinung scheint auch in der Mischna erwähnt zu sein, aber nicht als Wunderzeichen. Es heißt nämlich, der Vorsteher der Priester habe jeden Morgen vor dem Beginn des Morgenopfers genau nachsehen lassen, ob der Tag wirklich anbreche. Denn einmal sei es vorgekommen, daß das Mondlicht den Osten so hell erleuchtet hat, daß die Priester davon getäuscht, es für den Tagesanbruch gehalten und den Dienst im Tempel begonnen haben (Joma II, 1- 2): שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימה שהאיר המזרח ושחטו את התמיד והוצאוהו לבית השריפה, vgl. Jeruschalmi z. St.

[2]) Josephus hat diesen Vorfall nicht richtig erzählt. Er giebt an, daß die wachthabenden Leviten in der Nacht Anzeige von der aufgesprungenen Pforte gemacht hatten. Das ist aber gegen die Gepflogenheit. Denn Wache wurde nur in den Vorhöfen des Tempels gehalten, nicht im Innern, welches in der Nacht von Keinem betreten wurde. Dagegen ist in den talmudischen Quellen richtiger angegeben: man habe des Morgens die Pforte offen gefunden.

[3]) Dieses erzählten Tacitus und Sveton, wohl Josephus nacherzählt.

aber in den drei Verſionen nicht mit einander. Zwei Quellen (o. S. 99 Nr. 1) zählen vier Omina auf: 1) Das Aufſpringen der Tempelpforte. 2) Das Erlöſchen der nach Weſten gewendeten Lampe auf dem goldenen Leuchter im Heiligthum in der Nacht. 3) Der Purpurſtreifen an den Hörnern des Sündenbockes am Verſöhnungstage ſei ungewöhnlicherweiſe roth geblieben. 4) Beim Ziehen des Looſes über dem Haupte der zwei Böcke — wovon einer als Sündenbock und der andere als Opfer beſtimmt war — ſei das für den Letzteren mit der linken Hand gezogen worden (ſonſt mit der rechten). Eine Verſion (Nr. 2) zählt drei auf: 1) Das Erlöſchen der Weſtlampe. 2) Die Abnahme der Feuersgluth auf dem Altar. 3) Die Unzulänglichkeit der Opferbrode für die dienſtthuenden Prieſter. Die dritte Verſion (Nr. 3) zählt dieſelben drei auf und noch dazu zwei aus der erſten Verſion, von der ominöſen Ziehung des Looſes und von dem Verharren der rothen Farbe beim Purpurſtreifen. Die letzteren haben nicht das Omen von dem Aufſpringen der Tempelpforte.

Daraus iſt erſichtlich, daß Sagen darüber circulirt haben, die der Eine ſo, der Andere anders zuſammengeſtellt hat. Die Omina, welche die talmudiſchen Quellen erzählen, verſtoßen, wie geſagt, viel weniger gegen die Wahrſcheinlichkeit, als die von Joſephus erzählten. Sie ſind bis auf das eine von dem Aufſpringen der Tempelpforte negativer Natur. Der Purpurſtreifen hat öfter ſeine rothe Farbe beibehalten, und dieſe Wahrnehmung hat die in Jeruſalem anweſende Volksmenge am Verſöhnungstage öfter mit Beſorgniß und böſen Ahnungen erfüllt [1]). Das Loos für den Bock, der geopfert werden ſollte, wurde gewiß eben ſo oft mit der linken Hand gezogen, und das für den Sündenbock mit der rechten. Und warum ſollte die Weſtlampe am

[1]) Vgl. über dieſen Punkt Monatsſchr. Jg.

Leuchter im Heiligthum in der Nacht nicht einmal erloschen sein? Dieser Omina erinnerte man sich wohl erst während des blutigen Krieges mit den Römern oder nach der tragischen Katastrophe. Man führte sie aber zurück entweder auf die Zwischenzeit von dem Tode Agrippa's I., d. h. von dem Verlust der letzten Selbstständigkeit, bis auf den Tempeluntergang oder auf die von dem Tode des Hohenpriesters „Simons des Gerechten". Beide bezeichnen einen und denselben Terminus a quo. Der Irrthum liegt nur darin, daß man diese Zwischenzeit zu lange auf die runde Zahl 40 ausgedehnt hat. Es ist also gewiß, daß unter diesem „Simon dem Gerechten" kein anderer H.P. gemeint sein kann, als Simon Kantheras, welcher zur Zeit Agrippa's I. fungirt hat. Da es aber einen älteren Simon den Gerechten gegeben hat, so haben zwei Versionen die Vorgänge unter dem einen und dem anderen zusammengestellt, entweder weil sie beide für identisch gehalten, oder weil sie ad vocem des einen auch das, was auf den anderen Bezug hat, aneinander reihen wollten.

Wie gesagt, die Tosefta läßt sich diese Verwechselung oder irre führende Zusammenstellung nicht zu Schulden kommen. Alles das, was sie über „Simon den Gerechten" tradirt, kann sich daher nur auf Simon Kantheras beziehen. Sie hat z. B. nicht, daß dieser H.P. 40 Jahre fungirt hat. Diese lange Funktionsdauer gehört also Simon Justus I. an [1]). Die Erzählung, daß ein H.P. dieses Namens seinen Tod vorausverkündet habe, ist gewiß eine Sage, gleichviel ob sie sich auf den einen oder den andern bezieht. — Wichtig ist aber die Tradition, daß seit dem Tode des H.P. „Simons des Gerechten" die Priester aufgehört

[1]) Für die längere Funktionsdauer Simons I. würde auch die Version sprechen, daß er während seines Pontificats zwei mal Asche von der rothen Kuh bereitet hat, was nur noch von dem fürstlichen H.P. Johannes Hyrkanos erzählt wird, der in der That 31 Jahre fungirt und regiert hat (Para II, c. 5).

haben, das Tetragrammaton auszuſprechen. Es gilt zu conſtatiren, welcher der beiden darunter gemeint ſein kann.

Die Toſefta knüpft an den Tod des H.P. Simon eben dieſes Factum (a. a. O.) חלה שבעת ימים ומת . ונמנעו חבריו מלברך בשם. Da dieſe Quelle lediglich von Simon II. tradirt, ſo gilt ihre Tradition von dieſem Factum wohl nur dieſem H.P. Auch die Notiz in bab. Joma 39 b verknüpft es mit einem Simon ſchlechthin: חלה שבעת ימים ומת . ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם. Nur die Notiz in Menachot (109 b) bringt es mit Simon justus I., d. h. mit dem Stammvater des Erbauers des Onias-Tempels, in Verbindung. ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם בשעת פטירתו אמר להם חותן בני ישקמש תרתי. Allein aus anderen Notizen geht hervor, daß das Ausſprechen des Gottesnamens Jhwh. von den Prieſtern erſt kurz vor der Tempelzerſtörung eingeſtellt worden iſt. Es heißt allerdings noch in der Miſchna, daß beim Prieſterſegen außerhalb des Tempels die Ahroniden das Tetragrammaton durch Adonai erſetzt, dagegen im Tempel ſtets den göttlichen Hauptnamen ausgeſprochen haben (Sota VII, 6): ברכת כהנים . . במקדש היו אומרים את השם בכתבו ובמדינה בכינוי, woraus man folgern könnte, daß dieſer Brauch bis zuletzt beſtanden habe. Allein ſelbſt der H.P. pflegte in der Zeit, welche der Tempelzerſtörung voranging, ſelbſt bei der Funktion am Verſöhnungstage das Tetragrammaton nur leiſe auszuſprechen (Jeruſ. Joma p. 40 d): בראשונה היה אומרו (כהן גדול את השם) בקול גבוה משרבו הפרוצין היה אומרו בקול נמוך. Darauf folgt eine Erzählung aus der Zeit kurz vor dem Tempeluntergange: אמר ר' טרפון עמד היתי בין אחי הכהנים בשורה והטתי אני כלפי כהן גדול ושמעתיו מבליעו בנעימה הכהנים Dieſelbe Notiz kommt auch vor babli Kidduſchin p. 11 a: תניא אמר ר' טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אמא לדוכן והטתי אוזני אצל כהן גדול ושמעתיו (1 שהבליע

1) An dieſer Stelle wird zwar dieſe Notiz nicht auf das Tetragram-

השם בנעימה אחיו הכהנים. Wenn demnach der H.P. bei der feierlichsten Gelegenheit, am Versöhnungstage, das Tetragrammaton kaum vernehmbar ausgesprochen hat, so werden sich doch wohl dessen die Priester nicht täglich beim Priestersegen laut bedient haben. Es ist auch angegeben, daß manche Ahroniden den Laut und die Aussprache des Tetragrammaton gar nicht mehr gekannt haben, indem die Kundigen ihn nur den Würdigen heimlich überliefert haben (Jeruſ. a. a. O.): (שם כתבו) בראשונה הוא נמסר לכל אדם משרבו הפרוצים לא היה נמסר אלא לכשרים[1]). Wenn also nicht sämmtliche Priester, welche je zwei mal im Jahre nach der Reihe der 24 Abtheilungen aus den entlegensten Gegenden Palästina's nach Jerusalem gekommen und eine Woche sämmtliche Funktionen im Tempel auszuüben hatten, die Aussprache des Tetragrammaton kannten, so können sie sich doch nicht dessen beim Priestersegen bedient haben. Eben so wenig können ihn die Würdigen bei dieser Gelegenheit ausgesprochen haben; denn sonst würde die Vorsicht, ihn vor den Unwürdigen geheim zu halten, illusorisch gewesen sein.

Es ist also wohl sicher, daß in einem bestimmten Zeitpunkte das Aussprechen des Tetragrammaton im Tempel beim Gottesdienst eingestellt worden ist, und zwar für die gewöhnlichen Priester überhaupt, und für den H.P. am Versöh-

---

maton, sondern auf einen mystischen Namen von 12 Buchstaben bezogen: שם בן שתים עשרה אותיות. Allein die Parallele in Jeruſ. beweist, daß es sich nur auf das Tetragrammaton bezieht. In beiden Stellen wird von diesem Namen ausgesagt, daß er verschwiegen werden soll. Jeruſ. daſ.: זה היו זוים משם עד שהוא (השם) מתעלם מהן : זה שמי לעולם לא שמי לעלם. Ebenso Kidduschin daſ.: שם בן ארבעה אותיות חכמים מוסרין אותו להלמידיהן פעם אחת בשבוע . דכתיב זה שמי לעולם לעלם כתיב.

[1]) Dasselbe kommt auch Kidduschin a. a. O. vor: בראשונה . . . היו מוסרים אותו לכל אדם משרבו הפרוצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהנה והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימה אחיהם הכהנים. Irrthümlich wird dieses daſ. auf den 12buchstabigen Gottesnamen bezogen.

nungstage der Art, daß er ihn kaum hörbar hauchen soll. Beides gehört einer und derselben Zeit an. Welcher Zeitpunkt war es? Da Simon der Gerechte damit verknüpft wird, so kann nur darunter Simon Kantheras gemeint sein. Auf diese Zeit der Decadenz führt ja auch die Angabe, daß das Aussprechen des Gottesnamens Jhvh. eingestellt worden sei: „als die Entarteten überhand genommen haben" (משרבו הפרוצים). Diese Bezeichnung trifft genau mit der Zeit nach dem Tode Agrippa's zusammen, in welcher heillose Verwirrungen, Zuchtlosigkeit, mit einem Worte Entartung an der Tagesordnung war.

Deutlich genug ist in einer Mischna, welche als eine unschätzbare Geschichtsquelle angesehen werden kann, angegeben, daß, als die Mordthaten (der Sekarier) zugenommen haben, man aufgehört, ein Sühnopfer für einen heimlich begangenen Mord zu bringen. Näher bestimmt wird diese Zeit durch den Zusatz: als Elieser Ben-Dinai und Tachina aufgetreten sind. Und als die Ehebrecher überhand genommen haben, habe man aufgehört, eine des Ehebruchs verdächtige Frau auf die Probe zu stellen. Hinzugefügt wird: R. Jochanan b. Sakkaï habe diese Ordalien aufgehoben [1]). Es ist dieselbe Zeit, die Josephus schildert, als „Beginn der Verwirrung und der Verderbniß" oder „daß die Angelegenheit in Judäa ein immer schlimmeres Wachsthum erhielt" [2]). Schon unter dem Procurator Fadus, kurz nach Agrippa's Ableben begannen die Unruhen der mehr von Ingrimm gegen die Römerherrschaft als von politischer Einsicht

---

[1]) Mischna Sota IX, 8—9: משבא . משברו הוצחנין בסלה עגלה ערופה אלעזר בן־דינאי והחינה . בן פרישה היה נקרא . חזרו לקרותו בן הרוצחן . ורבן יוחנן זכאי הסטיקן משרבו המנאפין פסקו המים המרים (so die richtige L.A.).

[2]) Josephus j. Kr. II, 12, 1: *ἐφ' οἷς θόρυβοί τε ἤρξαντο καὶ φθορὰ πάλιν Ἰουδαίων ἐγένετο.* Alterth. XX, 8, 5: *τὰ δὲ κατὰ Ἰουδαίαν πράγματα πρὸς χεῖρον ἀεὶ τὴν ἐπίδοσιν ἐλάμβανε.*

und Berechnung des Erreichbaren geleiteten wilden Patrioten. Sie wurden noch vermehrt durch die Söhne des Stifters der Zelotenpartei, Jacob und Simon. Vergebens hatte der zweite Procurator diese ans Kreuz nageln lassen. Ihre Rächer fehlten nicht; die Stifter der Sikarierbanden Eleasar Ben-Dinai und Alexander (wahrscheinlich identisch mit dem in den talmudischen Quellen genannten Techina) fielen Römer und römisch gesinnte Judäer meuchlings an und erfüllten das Land mit Schrecken. Hand in Hand damit ging die Zügellosigkeit der aristokratischen Familien, wozu zu allererst die hohenpriesterlichen Häuser gehörten, welche es den Römern an Sittenlosigkeit und Unzüchtigkeit nachthuen wollten. Das ist die Zeit, von welcher die talmudischen Quellen sagen, „daß die Entartung zugenommen hat": משרבו הפרוצים.

Also in dieser Zeit haben es die ehrlich Frommen für eine Blasphemie gehalten, wenn der dreimalheilige Gottesname von solchen Entarteten und vor dem Ohre solcher Entarteten ausgesprochen werden sollte. Seit dieser Zeit also nannten die Priester beim Priestersegen statt dessen den Namen „Adonai", und der H.P. selbst sprach den Gottesnamen nur leise aus. Mit Recht wird also diese Abrogation äußerlich an die Zeit nach dem Tode des H.P. Simons des Gerechten geknüpft, d. h. wiederum in der trübseligen Zwischenzeit seit dem Tode Agrippa's. Es kann also darunter nur Simon Kantheras verstanden werden, dessen Tod als terminus a quo angesehen wurde.

Auch das, was das Scholion zu Megillat Taanit tradirt (wahrscheinlich aus einer untergegangenen Boraita), von der Anrede des H.P. „Simons des Gerechten" an das Volk beim Eintreffen des Schrecken erregenden Befehles von Cajus Caligula, eine Bildsäule in den Tempel zu stellen, kann recht gut historisch sein, wenn man sich darunter Simon Kantheras denkt, der damals lebte, wenn auch nicht gerade in dieser Zeit als

H.P. fungirte. Es wird erzählt: die Nachricht sei am Rüsttag des Hüttenfestes (40 post) eingetroffen, da habe Simon der Gerechte (zum Volke) gesprochen: „Begehet ruhig eure Festestage mit Freuden; denn nicht eins von den (schlimmen) Dingen, die ihr vernommen habt, wird eintreffen. Denn derjenige, welcher seine Gegenwart in diesem Tempel weilen läßt, wird für uns Wunder thun, wie Er sie in jedem Zeitalter für unsere Vorfahren gethan hat [1])."

Das Resultat dieser Untersuchung hat gewiß einen hohen Grad von historischer Gewißheit. Es läßt sich in dem Folgenden zusammenfassen. Es gab zur Zeit Agrippa's I. einen höchst frommen Mann, Namens Simon, dem die Zeitgenossen den Ehrennamen Simon der Fromme oder der Gerechte beigelegt haben, wie jenem Simon im Beginne der Macedonier-Herrschaft. Während seiner Zeit traf der tief verletzende Befehl Caligula's ein, und der fromme Simon hat das bis auf den Tod erschreckte Volk beruhigt. Als die Gefahr vorüber und Agrippa II. aus Rom nach Judäa zurückgekehrt war, ernannte er diesen Simon zum H.P. Es war Simon Kantheras. Da die ihm nachfolgenden Hohenpriester ihm an Frömmigkeit nicht gleichkamen, so haben die Späteren alle ungünstigen Zeichen, welche nach seinem Tode eingetreten waren, auf seinen Tod zurückgeführt, als wenn er mit seiner Frömmigkeit das Volk hätte schützen und die Uebel abwenden können. Wegen seines gleichlautenden Namens mit dem ältern Simon justus, wurde er mit diesem verwechselt.

---

[1]) Megillat Taanit VI, 2: יום ששלח גסקלנס את הצלמים להעמידן בהיכל . ובאותה השמועה ערב יום טוב הראשון של חג . אמר להם שמעון הצדיק עשו מועדיכם בשמחה שאין אחד מכל הדברים הללו ששמעתם יקיים . כי מי ששכן שכינתו בבית הזה, כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור, כך יעשה לנו נסים בזמן הזה.

Ueber עיסה.

Ein Beitrag zur Sittengeschichte der Juden vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels.

Von

Dr. F. Rosenthal.

(Fortsetzung.)

Gegen sämmtliche obige Erklärungen, die ja alle das Eine
t einander gemein haben, daß sie für die Entstehung der mit
ſſah bezeichneten Kategorie außerordentliche Fälle und Ereig-
ſſe, sei es im Einzelnen (die alten Commentare), sei es im
roßen und mehrfach gehäuften Maße (Graetz), als auffällige
rsache annehmen — spricht besonders die Stelle in babli Kid-
schin 71 a, welche also lautet: כל ארצות עיסה לארץ ישראל וארץ
ישראל עיסה לבבל בימי רבי בקש לעשות בבל עיסה לארץ ישראל..
ie nicht bloß einzelne Familien und auch nicht bloß einzelne
amiliengruppen, sondern ganze Länder hätte man mit dem
men עיסה gebrandmarkt! Denn als ein Brandmal muß ja
e Bezeichnung Issah nach sämmtlichen obigen Erklärungen an-
ehen werden. Aber für eine solche tiefeingreifende, ganze
nder umfassende Maßregel reichen selbst die von Graetz ange-
rten Gründe nicht aus. Wie wäre es aber überhaupt nach
gen Commentatoren zu erklären, daß man diese Bezeichnung
ſſah nicht absolut, sondern nur relativ beilegte, den anderen
ndern im Verhältniß zu Palästina und Palästina im Verhält-
ß zu Babel? Bestimmte Verdachtsmomente, die ja nach Allen
Issah zu Grunde liegen, müßten doch auch bestimmte con-
e Entscheidungen allgemeiner Art zur Folge haben! Welche

allgemeine und weitgreifende Thatsachen hätten insbesondere die Zeitgenossen des Rabbi Jehuda hanaßi veranlassen können, die überaus große Masse der zahlreichen Judenschaft in den Euphrat-ländern — diese waren ja mit Babel gemeint — für Issah zu erklären? Ist es doch sogar im Gegentheil entschieden bezeugt, daß bestimmte Verdachtsgründe gegen Babel durchaus nicht vorlagen; denn sonst wäre es doch kaum möglich gewesen zu gleicher Zeit einen ganz entgegengesetzten Beschluß zu fassen, wonach Babel sogar ein Vorzug vor Palästina eingeräumt wurde, indem man Palästina als Issah für Babel erklärte. Oder wäre man berech-tigt, bei jenen Männern bloß persönliche Rancüne und bodenlose Willkühr als bewegende Ursache anzunehmen, zumal das Wort עיסה in seiner bisher angenommenen Bedeutung für solche Zwecke die Anwendung außerordentlich erschweren mußte!

Ich halte daher עיסה nicht für die Bezeichnung einer Person, nicht für die Bezeichnung einer Familie, auch nicht für die eines Complexes von Familien mit bestimmten und ausgesprochenen Verdachtsmomenten. Ich glaube vielmehr, daß man sich darin streng an die Worte der Tosefta zu hal-ten hat, in welcher es heißt: חזרהי עיסה כל שאין בה לא משום ממזרות ולא משום נתינות ולא משום עבדי מלכים. Bei einer Issah ist keinerlei Verdacht wegen einer ehelichen Illegitimität vorhan-den, weder wegen eines Incests oder Ehebruchs noch wegen einer Abstammung von Gibeoniten oder Königssklaven [1]). Füge wir noch die Lesart des Jeruschalmi hinzu, welche auch noch משם חלל hat, so liegt gegen Issah überhaupt nichts vor, wo dieselbe mit irgend einem positiven Makel behaften könnte. Der Makel an Issah liegt also offenbar nur darin, daß man sich

[1]) Unter עבדי מלכים sind jedenfalls nur die in Nehemia 7, 57 nannten עבדי שלמה zu verstehen, welche mit den נתינים zusammen dasel aufgeführt werden. Eine gewisse Analogie mit den römischen servi publ und servi imperatoris mag die spätere Namenveränderung veranlaßt habe

ihnem Urtheil blos negativ verhalten muß, daß man nämlich sagen muß, es liege kein Verdacht vor wegen Incests, wegen Abstammung von Gibeoniten oder Königssklaven und ebenso nicht wegen priesterlicher Unreinheit, daß man aber von ihr nicht in positiver Weise behaupten kann, sie sei rein israelitischer Abstammung und von priesterlicher Reinheit. Issah ist daher der gerade Gegensatz von יחוס oder von מיוחסין. Diese bedeuten ursprünglich solche Familien, die mit einem genealogischen Verzeichniß versehen waren, während Issah solche Familien bezeichnet, welche ihre Abstammung durch kein genealogisches Verzeichniß nachweisen konnten. Issah bezeichnet demnach ebenso wie jenes eine ganze Volksschichte, eine ganze Menschenklasse, welche in größeren oder kleineren Massen das ganze Land durchzog. Die Issah hatte keine bestimmt nachweisbare eheliche Unreinheit oder Illegitimität; man konnte sie deshalb nicht zu den פסולים zählen. Bei dem Mangel eines genealogischen Nachweises der Reinheit ihrer Abstammung konnte sie auch nicht zu den מיוחסין, zu den entschieden reinen und Vollblut-Israeliten gerechnet werden, weshalb diese auch jede eheliche Verbindung mit denselben mieden. Ihr Anfang, wenn auch nicht ihr Name, datirt aus der Zeit des Esra und Nehemia, wo eben diese Gegensätze entstanden sind zwischen den mit einem genealogischen Nachweis (ספר היחש) Versehenen und den anderen, welche wohl zumeist das niedrige Landvolk bildeten [1]).

Wie kam aber das Wort עיסה-Teig dazu, um als Bezeichnung für diese nichtaristokratische misera plebs zu dienen? Darüber soll uns folgende Stelle Aufschluß geben, welche die Tendenz hat, den besonderen Vorzug der Juden in den Euphratländern mit Rücksicht auf ihre Familienreinheit zu begründen. Diese lautet [2]): אמר ר' אלעזר לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כטולא

[1]) Nehemia 7, 5.
[2]) Babli Kidduschin 69 b und 71 b.

נקיה ועלה. Rabbi Eleasar will hier offenbar die bereits oben angeführte Bestimmung begründen, nach welcher alle Länder mit Einschluß von Palästina als Issah gegen Babel zu betrachten sind. Ezra habe vor seinem Zuge auch in Babel eine strenge Scheidung der Reinen und Unreinen vorgenommen und somit ganz Babel dem gesiebten reinen Mehle gleich gemacht. Hier in den Worten des Rabbi Eleasar bildet סולת נקיה jedenfalls den Gegensatz zu עיסה. Alle übrigen Länder sind Issah-Teig, Babel ist reines und feines Mehl. Der Gebrauch dieser und ähnlicher Bilder und besonders von Weitzen und Mehl für die Bezeichnung von Israel und auch einzelner Personen ist bei den Juden uralt und urwüchsig. Von den Aggadisten wurden dieselben besonders vielfach in diesem Sinne gebraucht [1]). Israel in seiner Gesammt-

---

[1]) Solche und ähnliche Bilder sind bei einem Volke, dessen Hauptbeschäftigung der Landbau war, naturgemäß und sind daher schon in der heiligen Schrift sehr zahlreich. Weizen wird aber besonders von den Aggadisten vielfach als Bild für Israel gebraucht. So Midrasch rabba zum Hohenliede bei שורך in der herrlichen Fabel von dem Streite des Stroh's und der Spreu mit dem Weizen, für wen das Feld angebaut wird, wo Israel mit dem Weizen verglichen wird. Vergl. das. noch den Spruch des Rabbi Simon b. Lakisch, der den Weizen als Bild gebraucht für die Vereinigung aller Klassen der Gesammtheit Israels: מה חטים הללו פסולת שלהם נמדדות עמהם כך ישראל מחוטב עציך עד שואב מימיך. Aus demselben Grunde wird in Baba batra 145 b ein בעל שמועות ein Vielwisser ohne scheidenden Scharfsinn מרי חטיא „Weizenbesitzer" genannt, und so besonders R. Josef, Berachoth Ende und Horajoth Ende. — Gelegentlich sei hier gegen Güdemann's Erklärung in Weiß's Beth Talmud p. 77 des vielleicht auch von Raschi verkannten Wortes סני bemerkt, daß dieses Wort, meines Erachtens, hier nicht den Berg Sinai, sondern ein Dornengeflecht, einen Korb, der Vieles in sich aufnimmt und behält, bedeutet, also = Vielwisser, ganz so wie das stammverwandte צינא und צנא. Vergl. Levy's Lexicon zu den Targumim zum Letztern. Durch den Gleichlaut mit dem Berge Sinai wurde dieses Wort als schönes Wortspiel im Gegensatze zu עוקר הרים gewählt. — Ebenso wurde auch Mehl in dieser Weise in der Volkssprache gewöhnlich gebraucht. Von einem Lehrer, der eine falsche Halacha tradirt, wird ohne nähere Erklärung of

bei gleicht nach diesen allgemein, also in der bildlichen Anschauung des Volkes, dem Weizen und dem daraus gewonnenen Mehle, wo die Kleie noch in Verbindung mit dem feinen Mehle ist. Die edlen und unedlen Bestandtheile des Weizens oder des Mehls können aber durch das Sieb von einander getrennt werden, und dann gleichen diejenigen, deren Genealogie als entschieden rein und untadelhaft sich erweist, dem gesiebten reinen Mehle (סולת נקיה), dagegen die als entschieden unrein Ausgeschiedenen der abgesonderten Kleie (פסולת). Welche Bezeichnung sollte aber aus diesem bildlichen Anschauungskreise derjenigen Klasse zukommen, die weder als Kleie noch als feines Mehl zu behandeln ist, weil sie weder als entschieden unrein noch als entschieden rein gelten kann, und deren einzelne Elemente, bei der durch die Länge der Zeit unlöslich gewordenen Mischung, Verbindung und Verknetung der Bestandtheile, nicht mehr durch ein scheidendes Sieb gesondert und erkannt werden konnten? Diese wurde zutreffend עיסה-Teig genannt; denn wie bei der zusammengekneteten Mischung des Teiges vermochte man auch dort nicht mehr das Edle und Unedle, das Reine und Unreine der Abstammung von einander zu sondern, und eben so wenig auch nur zu bemessen, ob und wie viel von dem Einen und dem Andern in dieser Masse enthalten sei.

sagt: לא חש לקמחיה, er hat seinem Mehle keine besondere Sorgfalt zugewendet, d. h. er hat es nicht gut gesiebt und davon die Kleie = die talmudischen Traditionen nicht sorgfältig ausgeschieden. Pesachim 84 a u. a. O. Dasselbe war auch als Personenname üblich. Die durch ein schönes Wortspiel bekannte Mutter mehrerer Hoheprieſter hieß קמחית. Vergl. über die häufigen Gleichnisse von Weizen und Sauerteig im neuen Test. Matth. 13, Mark. 4, Luk. 8 u. a. O. Vergl. auch שאור שבעיסה מעכב Berachot 17 a. — Dies beweist, daß die Worte „Weizen", „Mehl" trotzdem, und zwar in einem mit unserer Anwendung verwandten Sinne, seit der Zeit im Munde des Volkes waren. So bildet aber der natürliche Uebergang zu עיסה in dem hier gebrauchten Sinne wohl keine weitere Schwierigkeit.

Die Entstehung und Entwickelung dieser mit Issah bezeichneten Klasse so wie die Geschichte der halachischen Anschauung darüber bildet den Inhalt des Folgenden.

III.

Für die geschichtliche Entstehung und Entwickelung der Issah wie für eine genauere Kenntniß der socialen Verhältnisse während der Zeit des zweiten Tempels überhaupt ist ein noch nicht genügend gewürdigter Bericht des Africanus [1]) von großer Bedeutung. Derselbe stammt ganz gewiß aus einer guten Quelle, nur ist diese durch manche von Africanus bona fide eingeschobene falsche Zusätze und Erläuterungen getrübt. Nach einer unschweren kritischen Analyse — denn die commentirenden Ingredienzen des letzten Berichterstatters sind ziemlich sichtbar nnd kenntlich — und nach Ausscheidung dieser spätern Zuthaten haben wir einen reinen historischen Bericht vor uns. Die Stelle lautet: „*ἀναγράπτων δ εἰς τὸ τότε ἐν τοῖς ἀρχαίοις ὄντων, τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν καὶ τῶν ἀρχιπροσηλύτων ἀναφερομένων ὡς Ἀχιὼρ τοῦ Ἀμμανίτου καὶ Ῥοὺθ τῆς Μωαβίτιδος, τά τε ἀπ' Αἰγύπτου συνεκπεσότων ἐπιμίκτων, Ἡρώδη οὐδέν τι συμβαλλομένου τοῦ τῶν Ἰσραηλιτῶν γένους αὐτῷ κ τῷ συνειδότι τῆς δυσγενείας κρουόμενος, ἐνέπρησεν αὐτ τὰς ἀναγραφὰς τῶν γενῶν . οἰόμενος εὐγενὴς ἀναφανεῖσθ τῷ μηδὲ ἄλλον ἔχειν ἐκ δημοσίου συγγραφῆς τὸ γένος ἀνάγε ἐπὶ τοὺς πατριάρχας ἢ προσηλύτους τούς τε καλουμένους γ ὥρας τοὺς ἐπιμίκτους.*“ Es muß wohl jedem einleuchten, d die oben mit gesperrter Schrift hervortretenden Worte nicht der historischen Quelle des Africanus enthalten waren. E

[1]) Der wegen seiner Kenntnisse vielbelobte Chronist Julius Africa lebte in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Unsere Stelle findet als Citat in Eusebii historiae ecclesiasticae I, c. 7 § 5.

sind offenbar erklärende Zusätze des späteren Chronisten, die in guter Meinung, aber mit schlechtem und unhistorischem Verständniß dem mißverstandenen historischen Berichte einverleibt wurden [1]). Dagegen ist alles Uebrige so sehr den thatsächlichen historischen Verhältnissen und Ereignissen entsprechend, daß wir auf diesen Bericht hier etwas genauer eingehen müssen.

Zunächst entspricht die Dreitheilung des Volkes in solche von rein hebräischer Abstammung (*τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν*), ferner in solche, die von den alten Proselyten stammen (*τῶν ἀρχιπροσηλύτων ἀναφερομένων*) und endlich in die Klasse der Vermischten (*τῶν ἐπιμίκτων*) — vollständig der Gruppirung und Reihenfolge in den genealogischen Verzeichnissen in Ezra und Nehemia. Die erste Klasse bilden da diejenigen, welche mit einem genealogischen Nachweis [2]) versehen, ihre reine priesterliche, levitische oder israelitische Abstammung vorzeigten. Diese sind enthalten in Ezra 2, v. 2—42, und Nehemia 7, v. 7—45. Die zweite bildeten die Nethinim, die Nachkommen der Gibeoniten, und die Knechte Salomos, identisch mit den „Knechten der Könige" im Talmud. Diese werden angeführt in Ezra 2, v. 43—58 und Nehemia 7, v. 46—60. Außer diesen gab es noch eine dritte Klasse derjenigen, welche ohne einen genealogischen Nachweis waren, und deren israelitische Abstammung zweifelhaft war (Ezra 2, v. 59 ff., Nehemia 7, v. 61 ff.). Dieser letzten Klasse, bei der man im Zweifel war, ob sie ihrer Abstammung nach Israeliten oder Pro-

[1]) Schon das Wort ὡς zeigt die Einschiebung des Referenten an; die Archiproselyten sollten damit exemplificirt werden. Ebenso sollte das nach Aegypten ziehende ערב רב 2. M. 12, 38 dazu dienen, um das von den Chronisten mißverstandene *ἐπίμικτοι* zu erklären. Die Erklärung ist in den Augen jedes Kundigen ein Unsinn. Achior ist keine historische Person, Ruth bildete kein Stammhaupt und der aus Aegypten ziehende Troß zählte in dem Familienverzeichniß des zweiten Tempels nicht mit.

[2]) כתב היחש Ezra 2, 62 und ספר היחש Nehem. 7, 5 u. a. O. zusammt.

ſelyten ſeien, ſchloſſen ſich ſicherlich auch die entſchiedenen Proſelyten an, welche mit כל הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלהים [1]) gemeint ſind.

Daß die erſte Klaſſe bei Africanus die von hebräiſcher Abſtammung (*τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν*) der oben angeführten erſten Klaſſe bei Ezra und Nehemia entſpricht, bedarf keiner weiteren Erörterung. Auch die zweite Klaſſe derſelben, deren Abſtammung auf uralte Proſelyten zurückgeführt wurde *τῶν ἀρχιπροσηλύτων ἀναφερομένων*) [2]) entſpricht offenbar der oben angeführten Klaſſe der Gibeoniten und der Knechte Salomos, welche mit Recht als Nachkommen der alten Proſelyten angeſehen wurden. Nicht minder klar und entſchieden iſt die Identität der dritten Klaſſe hier und dort. Die von zweifelhafter Abſtammung, welche mit den ſich ihnen anſchließenden Proſelyten und dem übrigen Gemengſel [3]) im Laufe der Zeiten ſicherlich zu einer einheitlichen Macht verſchmolzen waren, werden bei Africanus ſehr zutreffend als die Klaſſe der Vermiſchten (*τῶν ἐπιμίκτων*) bezeichnet. Dieſe letzte Klaſſe nannte man auch die der גרים

---

[1]) Nehemia 10, 29.

[2]) Valeſius überſetzt *ἀρχιπροσηλύτων* treffend »veterum proselytorum« *ἀρχι* ſ. w. *ἀρχαῖος*. Dagegen iſt die Ueberſetzung und Erklärung von Sachs, Beiträge ꝛc. II, p. 155: „der hervorragendſten unter den Proſelyten durch Geburt und Einfluß in ihrem Volke bedeutendſten“ durchaus unſachgemäß. Denn bei der etwaigen Eintragung in die öffentlichen Archive hat man für die bei ihrem Volke hervorragenden ſicherlich kein beſonderes Rubrum gemacht. Für *ἀναφερομένων* hat Valeſius: qui in numerum Judaeorum relatae erant.

[3]) Die Stelle in Nehemia 13, 3 ויבדילו כל ערב מישראל kann doch wohl nicht ſo aufgefaßt werden, als hätte man das Gemengſel von allen und jeder Gemeinſchaft Iſraels ausgeſchloſſen. Das ſtände ja mit der ganzen Geiſte der Lehre wie noch ausdrücklich mit Nehem. 10, 29 im Widerſpruch. Man hat alſo das Gemengſel blos von den Iſraeliten reiner Abſtammung zum Zwecke der Verhinderung von Ehen mit denſelben abgeſondert. Vergl. Graetz Geſch. d. J. Bd. II, 2 p. 131.

(*καλουμένους γειώρας*). Sie selbst hielten sich nicht für Proselyten, und waren es auch nicht durchaus, sondern die Vornehmen von reiner Abstammung nannten sie so und behandelten sie auch so [1]), weil sie von zweifelhafter Abstammung waren und mit den Proselyten sich vermischt hatten. Diese Klasse der Vermischten hatte man nun in späterer Zeit, nachdem an eine Lösung, Scheidung und Trennung derselben in die Elemente ihrer Abstammung nicht mehr zu denken war, mit dem Worte עיסה bezeichnet. Sie bildete die große und breite Schichte des niedrigen Volkes, und der Gegensatz zu ihr war die Klasse der Vornehmen, die der מיוחסים, deren Familien im öffentlichen Archive registrirt waren. Diese Klasse der Vornehmen hat jede Ehe mit der dritten Klasse der Vermischten strengstens gemieden. Schon mit dem Namen גרים, welchen sie den letztern beilegte, hatten sie eine Scheidewand gezogen zwischen sich und der niederen Volksschichte; denn die Zeit des zweiten Tempels hatte über eine eheliche Verbindung mit Proselyten nicht die milde Ansicht der talmudischen Halacha. Ezra und Nehemia haben im Interesse der Erhaltung und Erstarkung des neuen Gemeinwesens durch harte Maßregeln die mit der talmudischen Halacha vielfach im Widerspruche sind,

---

[1]) Ueber die Proselyten herrscht noch in der Mischnah eine große Verschiedenheit der Ansichten. Kidduschin 77 a und 78 a. Danach vertritt noch Rabbi Jehuda die Meinung, daß ein Proselyt einem חלל gleichzuachten sei und dessen Tochter, selbst von einer Israelitin, für eine Priesterehe unfähig sei. Rabbi Jose und Rabbi Simon vertreten die milden Ansichten, während Rabbi Elieser b. Jakob die Vermittlung bildet. Rabbi Jehuda ist gewiß noch der Repräsentant der strengen Anschauung, welche in alter Zeit des zweiten Tempels die herrschende war. Dagegen scheint in der letzteren Zeit des zweiten Tempels die des R. Elieser b. Jakob in Geltung gewesen zu sein. Die Stelle, welche nach Ben Azai (Jebamot 49 b) sich in einer מגלת יחסן in räthselhafter Weise gefunden haben soll "משנת ר' אליעזר בן יעקב קבונקי", dürfte sich auf eine Uebereinstimmung mit der halachischen Ansicht des R. Elieser b. Jakob über Proselyten beziehen. Dieser Wortlaut mußte nicht in der Familienrolle gewesen sein. Vergl. Raschi daselbst in der Mischna Schlw. לקיים.

jene überaus scharfe Scheidung und Trennung der Klassen und Stände nach Geburt und Abstammung begründet und damit der Folgezeit auch Ziel und Richtung gegeben. Was ursprünglich nothwendig und von guten Folgen war, wurde später eine Quelle des Streites und des heftigen Kampfes; denn der spätere Streit und Kampf der Sekten stand mit diesen nach Geburt und Abstammung gesonderten Ständen in inniger Verbindung. Herodes hätte demnach zugleich einen bedeutenden Akt großer Staatsweisheit geübt, wenn er auch nur in seinem persönlichen Interesse und in dem Glauben dadurch seine niedrige Abstammung vergessen zu machen, wie Africanus sagt, die öffentlichen Archive, die Familienverzeichnisse verbrannt hätte. Dieser Bericht hat viel Wahrscheinlichkeit für sich und hat auch mehrfache Belege, wenn er auch sonst nicht ausdrücklich bestätigt wird [1]).

Von den obigen drei Klassen hatte die erste die der מיוחסים, allein ein durchaus hohes Interesse an der ununterbrochenen Fortführung des alten Stammregisters, und zwar nicht bloß die Priester und Leviten, sondern auch die Israeliten dieses Standes.

---

[1]) Schon Sachs in „Beiträge" ꝛc. weist auf eine Bestätigung dieser Nachricht hin durch den Talmud Pesachim 62 b מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כוחן של חכמים וכהה מאור עיניהם. Vielleicht könnte man hier für מיום das Wort ביום emendiren. Die Stelle in dem Sinne: am Tage d. h. zur Zeit als das Buch der Familienverzeichnisse beseitigt wurde, wurde auch die Kraft der Weisen gelähmt und das Licht ihrer Augen verdunkelt, könnte auf die gleichzeitige Verfolgung der Weisen und Synhedristen hinweisen. Vergl. Baba batra 3 b, Josephus Alterth. XV, 1, 1, Graetz Gesch. Bd. 3 p. 212. Das argumentum a silentio bei Josephus, im Allgemeinen ein nicht stichhaltiges Argument, kann hier auch deshalb nicht gegen diese Notiz des Africanus in's Treffen geführt werden, weil ja Josephus bekanntlich in seiner Geschichte des Herodes dem Historiker Nikolaos von Damaskus folgte. Dieser Lobredner des Herodes aber, der sogar dessen vornehme israelitische Abstammung bezeugte, hatte ja deshalb allen Grund, einen solchen Bericht zu unterdrücken. Vielleicht mochte auch Josephus durch eine solche Nachricht nicht die öffentlichen Geschlechtsregister, die er wiederholt prahlend als Zeugniß für seine alte adelige Abstammung den Römern gegenüber anführte, verdächtigen.

Denn durch den Nachweis ihrer reinen Abstammung genossen dieselben das Vorrecht, einen Sitz in den großen Richtercollegien und insbesondere im hohen Rathe einnehmen zu können [1]). Ferner waren auch manche den nichtpriesterlichen Israeliten gestattete Verrichtungen bei den Opfern von einem solchen Nachweise abhängig [2]) und endlich waren sie dadurch noch besonders befähigt, Ehen mit Priestern einzugehen. Von der zweiten Klasse mögen vielleicht auch die Nethinim ein gewisses Gewicht auf ihre Genealogie gelegt haben wegen des Vorzugs, gewisse Dienste beim Tempel verrichten zu können. Vielleicht hatten auch die Knechte Salomos gleiche oder ähnliche traditionelle Beschäftigungen und mögen daher in ihrer alten Genealogie auch einen gewissen Vorzug gesehen haben. Welches Interesse hätte aber der dritte Stand, der des gemeinen Volkes gehabt, den an seiner Abstammung haftenden Zweifel und Makel durch eine Fortführung seines Stammregisters für alle Zeiten dokumentarisch zu verewigen? Man ist daher wohl zu der Annahme berechtigt, daß ein sehr großer Theil des Volkes, ja der bei Weitem größte, sich von der Eintragung in diese öffentlichen Verzeichnisse frühzeitig fernhielt und diese ganze Institution mit Mißgunst ansah.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Sanhedrin 32 a, Kidduschin 76 a und Maimon Sanhedrin 2, 1.
[2]) Tosafot Ketubot 24 b Schlw. ורד und Kidduschin 76 a Schlw. צריך.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung vom Jahrgang 1880).

Auf dieselbe Weise entstand die Fabel:

Die Taube Noach's vor Gott.

Babli, Erubin 18 b, wird tradirt: וא״ר ירמיה בן אלעזר מאי דכתיב והנה עלה זית טרף בפיה אמר׳ יונה לפני הקב״ה רבש״ע יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין בידך ואל יהו מתוקין כדבש ותלוין ביד בשר ודם כתיב הכא טרף וכתיב התם הטריפני לחם חקי. Zu Schlagwort: טרף בפיה hat Raschi: מאמר פיה ביקשה שיהא זית טרף שלה והיינו מזון; zu בשר ודם sagt Raschi: נח. Synhedrin 108 b finden wir sie ebenfalls ganz in derselben Fassung, nur daß dort ר׳ אלעזר als Erzähler der Fabel genannt ist. Den Vorzug aber verdient die Angabe der erstgenannten Stelle schon durch den Umstand, daß dort sowohl vor wie nach unserer Fabel noch vieles Andere im Namen des ר׳ ירמיה בן אלעזר mitgetheilt wird, worunter sich einige von ähnlichem Geiste getragene Bemerkungen zur biblischen Schöpfungsgeschichte und über Noah finden. Ferner lesen wir an der letztgenannten Stelle unmittelbar vor unserer Fabel: וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים א״ר ירמיה מכאן שדירתם של עופות טהורים עם הצדיקים, wodurch sich gleichfalls ר׳ ירמיה als der wahrscheinlichere Erzähler der Taubenfabel empfiehlt. Vergleichen wir endlich das in Synhedrin der Fabel sich anschließende: מאי משמע דהאי טרף לישנא דמזוני הוא דכתיב הטריפני לחם חוקי, das sich mehr als Erläuterung der Gemara anhört, mit dem in Erubin angelehnten kurz gegebenen: כתיב הכא

טרף וכתיב התם הטריפני לחם חקי, so erscheint dadurch die Fassung in Erubin überhaupt als die ursprünglichere, vom Fabelerzähler selbst stammende [1]).

Raschi zu Genesis 8, 11 gedenkt unserer Fabel zu Schlagwort טרף; dazu sagt er: חטף ומדרש אגדה לשון מזון ודרשו בפיה לשון מאמר אמרה יהיו מזונותי מרורין כזית בידו של הקב"ה ולא מתוקין כדבש בידי בשר ודם.

Auch hier bildete das grammatikalisch schwierige טָרָף die willkommene Handhabe zur Schöpfung dieser Fabel. Gehen wir die ältesten Versionen und Commentare durch, so tritt uns hier wieder eine allseitige Rathlosigkeit in der Auffassung des Wortsinnes von והנה עלה זית טָרָף בפיה entgegen. טָרָף als praeteritum zu nehmen, stimmt das genus nicht mit יונה, worauf es sich ja bei dieser Auffassung beziehen müßte. Raschi's Auskunftsmittel, daß hier von einem Taubenmännchen die Rede sei und darum beide Genera zur Anwendung kommen, einmal ותבוא und בפיה entsprechend dem femininalen appelativen יונה, und dann טָרָף in Bezug auf das hier verstandene männliche Individuum, hat schon Ramban in seinem Commentar z. St. mit Recht zurückgewiesen. Noch gezwungener ist Ibn Esra's Auffassung, die er mit והנכון בעיני einleitet, daß nämlich טרף בפיה — analog den von ihm angeführten Beispielen — für טרף פיה stehe und sonach טרף sich nicht auf das ihm vorangegangene femininale יונה, sondern auf das folgende maskulinare פי beziehe. Weniger, aber noch immer genug gezwungen ist die von Ibn Esra zuletzt gegebene Meinung,

---

[1]) Im En Jakob zu Erubin sind beide Fassungen, die zu Erubin und die zu Sanhedrin in einander geflossen. Es heißt daselbst nach der Fabel: מאי משמע דהאי טרף לישנא דמזוני הוא כתיב הכא טרף בפיה וכתיב התם הטריפני לחם חקי.

טָרָף als participium passivi für טָרוּף, oder mit Fürst s. v. für טָרָף (aus מִטְרָף) zu nehmen.

Auch der in der LXX lautenden Uebersetzung: *καὶ εἶχε φύλλον ἐλαίας κάρφος ἐν τῷ στόματι αὐτῆς* liegt die participialische Auffassung des טָרָף weit eher zu Grunde als seine etwaige Herleitung von dem Ezechiel 17, 9 vorkommenden טֶרֶף צִמֹּרֶת, was bei Ibn Esra als die Meinung „Einiger" angeführt ist; denn in diesem Falle wäre seine Uebersetzung richtiger schon in *φύλλον* mitgegeben. Nur bei participialischer Auffassung konnte טָרָף durch *κάρφος* wiedergegeben werden.

Dieselbe Auffassung lassen die beiden Targumim durchblicken. Onkelos hat: והא טרף דיהא תביר נחית בפמה. Aehnlich Pseudojonathan: והא טרפא דיהא לקיט ומחית בפמה, also beide participialisch.

Diese Textschwierigkeit meinte der Fabeldichter am leichtesten dadurch beheben zu können und zu sollen, daß er nicht טָרָף, sondern טָרָף las und darauf seine Fabel aufbaute von der zu Gott betenden Taube, die aus Gottes gnädiger Hand lieber das bittere Olivenblatt zur Nahrung empfangen will, als honigsüße Kost aus Menschenhand. So pflückte der Fabeldichter lieber selbst ein Blatt vom Dichtungsbaume, die Taube aber ließ er kein Blatt vom Oelbaume pflücken, sondern blos zu Gott sprechen. Zu Gute kam ihm hiebei die schon in den Midraschim aufgeworfene Frage, wie und wo die Taube das Blatt finden oder pflücken konnte, da ja die Fluth Alles, Alles vernichtet haben soll?

Nun sträubte sich aber der Context der ganzen Bibelstelle gar zu sehr gegen die Anlehnung der Fabel in dieser Gestalt, andererseits jedoch wollte man wiederum die sinnige Fabel mit ihrem schönen, edlen Lehrzweck vom Untergange retten. Um Dies zu ermöglichen, gab man der Taube das ihrem Munde

gewaltsam entrissene Olivenblatt wieder zurück und verlieh dadurch der Fabel einen recht zahmen, mit dem Wortlaute der Bibel mehr übereinstimmenden Charakter.

In solch veränderter Gestalt finden wir sie Bereschith Rabba Cap. 33, Wajikra Rabba Cap. 31 und Schir Haschirim Rabba Cap. 4. Nachdem es dort heißt, die Taube hätte sich das Olivenblatt aus dem Paradiese geholt, sagt an der ersten Stelle ר׳ אבהו, an den beiden letzten Stellen ר׳ איבו (welche Leseart ich für die richtigere halte): אלו מגן עדן הביאה אותו לא היתה מביאה דבר מעולה או קנמון או פלסמון אלא רמז רמזה לו א״ל לנח מוטב מר מזה. (An den beiden anderen Stellen und Jalkut zur Stelle: מתחת ידו של הקב״ה ולא מתוק מתחת ידך.) Darnach brachte die Taube wohl das Olivenblatt in ihrem Munde; damit aber, daß sie gerade das bittere Olivenblatt im Munde brachte, deutete sie die edle Lehre der aufgestellten Fabel an.

Durch diese Aenderung wurde aber auch der ursprüngliche Ausgangspunkt der Fabel verrückt. Jetzt bildete nicht mehr das grammatikalisch schwer definirbare טָרָף, sondern das genau specificirende עלה זית den eigentlichen Ansatz zur Fabel. Darum finden wir auch das an den beiden Talmudstellen die Fabel begleitende: וממאי דהאי טרף לישנא דמזוני הוא כתיב הכא טרף וכתיב התם הטריפני לחם חקי an den drei genannten Midraschstellen gar nicht. Dasselbe zeigt sich Jalkut Bereschith. Daselbst § 58 finden wir die Fabel in ihrer alten ursprünglichen Gestalt, wie sie der Talmud hat, und es fehlt auch nicht das sie begleitende וממאי דהאי טרף לישנא וגו׳. Weiter, § 59, begegnen wir der Fabel in ihrer späteren, veränderten Gestalt, und es fehlt auch schon das וממאי דהאי טרף וגו׳. Man hatte eben nach der an der Fabel vorgenommenen Aenderung nicht mehr nöthig zu lesen טֶרֶף für טָרָף, da ja das specificirende זית das eigentliche Vehikel zur Fabelschöpfung lieferte. So lesen wir ausdrücklich Pirke de-Rabbi Elieser, Cap. 23:

ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה ולמה עלה זית אלא אמרה היונה לפני הקב"ה רבון כל העולמים יהי מזונותי מרורין כזית זה ונתונים ביד ואל יהו מתוקים ונתונים ביד בשר ודם.

Alſo auch hier iſt das וממאי דהאי טרף weggelaſſen, dafür aber geht die Frage ולמה עלה זית voran. Hingegen ſpricht hier die Taube — wie in der urſprünglichen Fabel des Talmud — vor Gott, während ſie in der jüngeren Midraſchfabel zu Noach ſpricht. Wie viel hat die Fabel dadurch an Schönheit verloren! Um wie viel ſinniger iſt es, die Taube, wie im Talmud, zu Gott um ihre Nahrung, und ſei es die kümmerlichſte, aus ſeiner gnädigen Vaterhand beten zu laſſen, als es ſie, wie im Midraſch, zu Noach ſagen zu laſſen! Das Sagen zu Noach iſt ja für die noch dazu zurückkehrende Taube ganz zwecklos, während ihr Beten zu Gott den edelſten Zweck hat. Zieht doch der Talmud nur darum — wie מהרש"א והרשי אגרות zu unſerer Stelle in Synhedrin richtig bemerkt — das Miſchle 30, 8 vorkommende הטריפני לחם חקי lieber heran, als das Maleachi 3, 10 vorkommende ויהי טרף בביתי oder נתן טרף ליראיו aus Tehillim 111, 5, weil die ganze Stelle in Miſchle: ראש ועשר אל תתן לי הטריפני לחם חקי ein Gebet deſſelben Inhaltes iſt, wie es die Fabel hat [1]).

Merkwürdig iſt, daß im מדרש משלי רבתי das vom Talmud zur Fabel herangezogene הטריפני לחם חקי Cap. 30, V. 8 ganz übergangen wird. Hingegen leſen wir daſelbſt zu Miſchle 31, 15 ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה Folgendes:

---

[1]) Hier ſei an meine in dieſer Monatsſchrift, Jahrgang 1875, S. 553, dargelegte Anſicht erinnert, daß wir in den im 30. Kapitel von Miſchle zuſammengetragenen Zahlengruppen nur Spuren, Ueberreſte verlorengegangener Salomoniſcher Fabeln zu ſuchen haben. Nun wurde in der talmudiſchen Zeit wieder an einen Vers dieſes Kapitels eine Fabel geknüpft. Man vergleiche damit, was ich daſelbſt S. 554—555 ſage über: אם ישוך הנחש בלוא לחש ואין יתרון לבעל הלשון Koheleth 10, 11.

כל זמן שתלמיד חכם יושב ועוסק בתורה בלילה הקדוש ברוך הוא משיר לו חוט של חסד ביום שנאמר . . . . ולא עוד אלא שהקדוש ברוך הוא מצויה לו מזונותיו בכל יום ויום שנאמר ותתן טרף לביתה ואין טרף אלא מזונות שנאמר טרף נתן ליראיו יזכר לעולם בריתו ואומר ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה וגו׳ אמרה אשרי אדם שמזונותיו מרוחין כזית ומסורין בידו של הקדוש ברוך הוא ולא מתוקין כדבש ומסורין בידי בשר ודם למה שהקב״ה זן ומפרנס את כל בריותיו שנאמר פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. Hier spricht die Taube weder zu Gott, noch zu Noah, sondern ruft es in die Welt hinaus, wie sie auch nicht von sich und ihrer Nahrung spricht, sondern vom Menschen und seiner Nahrung אשרי אדם שמזונותיו. Man merkt diesem Midrasch seine Jugend deutlich an. Es wird hier diese Fabel auch schon als so bekannt vorausgesetzt, daß der Midrasch sich auch auf sie beruft zur Bestätigung des vorangehenden ואין טרף אלא מזון [1]).

Suchen wir in der Midraschliteratur ein Analogon für die Auffassungsart des טרף בפיה, so finden wir es im Tanchuma zu Bereschith 25, 29 ויארב יצחק את עשו כי ציד בפיו. Dazu heißt es daselbst: מהו כי ציד בפיו היה צד את יצחק הצדיק בפיו וגו׳. Also wie in unserer Fabel der Taube anstatt des Olivenblattes Worte in den Mund gelegt werden, so werden auch dort anstatt des Wildprets im Munde Isaks gefangennehmende, berückende Worte in den Mund Esaus gelegt. So sind im Munde der Agadisten טרף בפיה und ציד בפיו in analoger Weise für den Gaumen des Volkes mundgerecht gemacht worden.

Die Lebenszeit des ר׳ ירמיה בן אלעזר läßt sich nicht mit

[1]) Auch auf die Fabel „Die Ströme und der Euphrat", die ich als der ältesten talmudischen Fabeln hingestellt habe, beruft sich Sifre, um die Richtigkeit einer dort vorangehenden Erklärung zu beweisen. Siehe Frankel's Monatsschrift Jahrg. 1876, S. 129 in der Anmerkung.

Sicherheit bestimmen. Wäre er der Sohn des אלעזר בן ירמיה gewesen, was Seder Hadoroth der Erwägung empfiehlt, dann hätte er — da nach Scherira Gaon ר' אלעזר בן ירמיה ein Zeitgenosse R. Simon b. Gamaliel II. war — im zweiten und vielleicht auch noch im dritten Jahrh. gelebt.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung.)

Und er wendete sich zu Gott und sprach: „Erlaube mi o Herr! daß ich vor dir spreche.“ Und Gott sagte: „Sprich Und Jeremia sagte: „Ich sehe, o Herr, daß du die Stadt d Feinden übergiebst, und das Volk nach Babylon vertreibst, w soll ich aber mit den heiligen Geräthen machen?“ Und G sprach: „Uebergieb sie der Erde und sprich: höre, o Erde, Stimme deines Herrn, der dich gegründet hat auf Wasser, sollst die heiligen Geräthe bewahren.“ Und Jeremia spr weiter zu Gott und sagte: „Was soll ich mit Abimelech mach der mich aus der Lehmgrube herausgezogen hat? Ich wünsch nicht, daß er, der kleinmüthig ist, die Zerstörung der Stadt r ansehe.“ Und Gott sprach zu ihm: „Schicke ihn nach d Weinberge des Agrippa und ich werde ihn im Schatten Berges einhüllen, damit ihn das Volk während der Gefang schaft nicht sehe. Du aber, Jeremia, gehe mit deinem V

nach Babylon und bleibe dort mit demselben, und sprich zum Volke süße Worte der Erlösung, bis ich sie befreien werde; den Baruch aber laß hier." Darauf ging Jeremia in den Tempel, nahm die heiligen Geräthe, die Lade, den Rauchaltar, den Tisch, Leuchter und übergab sie der Erde, wie ihm der Herr befohlen. Vorher aber sagte Jeremia zu Abimelech: „Mein Sohn! nimm den Korb, gehe in den Weinberg des Agrippa, am Abhange des Berges, und bring mir Feigen, damit ich sie den Schwachen und Kranken zur Labung gebe." Abimelech ging gleich dorthin, wohin ihn Jeremia schickte. Kaum war jener fort, als die Sonne aufging und das mächtige Heer des Nebukadnezar beleuchtete, das sich rings um die Stadt gelagert hatte. Und der Erzengel stieß in die Trompete und sagte mit lauter Stimme: „Die Macht der Chaldäer ist gekommen, denn die Thore sind jetzt offen." Darauf nahm Jeremia die Schlüssel des Tempels, ging hinaus außerhalb Jerusalems und warf sie gegen die Sonne, indem er sprach: „Nimm sie in Empfang und bewahre sie bis zu jenem Tage, wo sie der Herr von dir fordern wird; denn wir sind jetzt unwerth befunden worden, sie zu bewahren." Baruch ging auch aus der Stadt hinaus und verbarg sich in einem Grabmal.

Abimelech pflückte die Feigen, weil es aber sehr heiß war, legte er sich in den Schatten eines Baumes hin, um ein wenig zu ruhen und schlief ein, angelehnt an den Korb mit Feigen. So schlief er siebzig Jahre; und das geschah, damit sich erfülle das Wort, das Gott zu Jeremia geredet, daß Er ihn bedecken werde. Nebukadnezar führte das Volk in die Gefangenschaft nach Babylonien. Den König Sedekia blendete er, nachdem er vor den Augen des Sedekia dessen Frau und Kinder getödtet. Jeremia ging auch mit nach Babylon und sprach nun seinem Volke nur von dessen Befreiung und Erlösung.

Nach drei Jahren schickte der König den Nebusaradan, und

dieſer plünderte Alles, zerſtörte die Stadt vollends und trieb den Reſt der Einwohner nach Babylon in's Exil.

Es vergingen nun ſiebzig Jahre, ſeitdem Jeremia nach Babylon gezogen war, und Jeruſalem war ganz verwüſtet. Da beſchloß Gott ſie zu befreien, waren doch ſchon die ſiebzig Jahre abgelaufen, und er erweckte Abimelech aus dem Schlafe, in den er ihn verſenkt hatte. Als Abimelech aufwachte, ſagte er „Ich habe ſüß geſchlafen, aber mein Schlaf war doch ſehr kurz deßhalb iſt mir auch mein Kopf ſchwer, da ich mich am Schlaf noch nicht geſättigt habe; ich will mich aber nicht wieder hinle gen, denn Jeremia hatte mir Eile geboten, in Jeruſalem werd ich dann weiter ſchlafen können.“ Als er ſeinen Korb öffnet ſah er die Feigen voll Saft und friſch, gleichſam als ob ſie jet erſt gepflückt worden waren. Abimelech machte ſich nun a den Weg und gelangte nach Jeruſalem. Er erkannte aber web die Stadt, noch ſein Haus, noch das Anderer; weder einen B kannten, noch einen Verwandten, noch irgend einen der Einwo ner. Und Abimelech ſagte: „Gelobt ſei der Herr! Mein Sin ſcheint heute verwirrt zu ſein; wie ich ſehe, iſt das nicht Jer ſalem und ich habe mich verirrt, ſchlaftrunken wie ich bin Er ging zur Stadt hinaus, beſah ſie von draußen ganz gen nach allen Seiten und erkannte, daß ſie doch Jeruſalem ſe müßte. Voller Verwunderung über dieſe Sinnestäuſchung, er Niemanden erkannte, ſetzte er ſich dort nieder und überleg was zu thuen ſei. Den Korb hatte er neben ſich auf die Er geſetzt. Während er ſo ſaß, kam ein Alter des Weges da gegangen. Abimelech fragte ihn, was es für eine Stadt Und der Alte ſagte: „Es iſt Jeruſalem.“ Und Abimel ſagte: „Wo iſt aber der Prophet Jeremia und Baruch der L und das ganze Volk von Jeruſalem, da ich ſie nicht finden kann Und der Alte ſagte: „Du biſt wohl nicht von dieſem Lan Denn heute ſind es ſiebzig Jahre, ſeitdem ſie Nebukadnezar

Babylonien in die Gefangenschaft geführt hat. Du kannst sie aber noch nicht gekannt haben, da du sehr jung bist und zu jener Zeit noch nicht geboren warst." Als Abimelech das hörte, sagte er: „Würde ich nicht Gewicht legen auf dein Alter, ich würde dich für einen Verrückten halten. Den Augenblick hat mich mein Vater Jeremia in den Weinberg des Agrippa nach Feigen geschickt; der großen Hitze wegen habe ich ein klein wenig im Schatten eines Baumes geruht, und die Feigen sehen noch so frisch aus und voll Saft, genau wie ich sie gepflückt habe, und du erzählst mir von siebzigjähriger Gefangenschaft des Jeremia und des Volkes." Als der Alte die Feigen sah, sagte er: „Wahrlich! du bist der Sohn eines Gerechten und Gott hat dich in diesen Schlaf versenkt, weil er dir die Zerstörung der Stadt und ihre Verwüstung nicht zeigen wollte. Glaube mir aber, daß ich die Wahrheit sage, und sieh dich um, ist doch jetzt noch nicht einmal das Getreide reif, noch weniger ist jetzt die Erntezeit der Feigen." Abimelech blickte um sich und sah die grünenden Felder und die Früchte der Bäume und erwachte aus seiner Betäubung. So glaubte er denn den Worten des Alten, daß sie der Wahrheit gemäß seien und sagte: „Gelobt sei der Herr des Himmels und der Erde, der behütet die Seelen der Gerechten." Darauf fragte er den Alten, welcher Monat es sei? Und dieser antwortete: „der zwölfte." Abimelech gab ihm hierauf einige Feigen und der Alte entfernte sich, ihn segnend. Abimelech flehete nun zu Gott, daß er ihm offenbaren möge, was er thun sollte. Da kam ein Engel, ergriff ihn bei der Rechten und brachte ihn in das Grabmal, wo Baruch sich befand. Als sie sich erblickten, freueten sie sich und lobten Gott; und als Baruch die nach so vieler Zeit noch saftvollen Feigen sah, lobte er Gott und sagte dann zu Abimelech: „Wie sagen wir es an, Jeremia von all dem Kunde zu geben, was sich uns ereignet hat? Da kam ein Engel des Herrn und sagte

ihnen, daß sie es aufschreiben sollten und hinzufügen, daß sie Gott bald befreien und nach Jerusalem zurückbringen wird. Morgen ganz früh wird ein Adler kommen, diesem sollen sie den Brief und einige Feigen an seine Flügel binden. Baruch that, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte. Am andern Morgen kam der Adler und sie banden ihm den Brief und zehn Feigen um, mit denen er zu Jeremia nach Babylon fliegen sollte und baten zugleich, er möchte ihnen Antwort bringen. Der Adler flog nun nach Babylonien und ließ sich auf einer Säule außerhalb der Stadt nieder. Und Gott fügte es, daß Jeremia mit dem ganzen Volke hinauskam, um einen Todten zu beerdigen, auf dem Platze, den ihnen Nebukadnezar zu diesem Zwecke angewiesen hatte. Als der Adler den Propheten erblickte, sprach er zu diesem mit menschlicher Stimme und sagte: „Jeremia! nimm den Brief, den ich dir von Baruch und Abimelech gebracht habe." Jeremia und das ganze Volk, die es hörten, lobten Gott; und als der Adler sich auf den Todten niedergelassen und diesen belebt hatte, wunderte sich das ganze Volk darüber und erkannte, daß es eine göttliche Botschaft sei die der Adler gebracht hatte. Jeremia, der inzwischen den Brief gelesen hatte, freuete sich über die nahe bevorstehende Befreiung und schrieb ihnen Antwort, worin er all die ausgestandene Leiden und Mühseligkeiten schilderte. Diesen Brief band er ebenfalls dem Adler um und dieser brachte ihn dem Baruch und Abimelech. Sie lasen ihn, lobten und dankten Gott, daß er sie vor allen diesen Leiden beschützt hatte. Die Feigen gab Jeremia den Kranken und diese genasen in kurzer Zeit.

Jetzt waren die siebzig Jahre voll und Gott sprach zu Jeremia: „Nimm das ganze Volk und ziehe nachts aus Babylonien fort, bis zum Flusse Jordan, dort wirst du eine Sonderung halten zwischen denjenigen, die babylonische Frauen geheiratet haben und sich von ihnen scheiden wollen, und denjenigen,

ihre babylonischen Frauen behalten; nur mit jenen sollst du den Jordan überschreiten." Jeremia that ganz wie ihm der Herr befohlen. Als nun diejenigen Männer, die sich von ihren Frauen nicht scheiden lassen wollten, nach Babylonien zurückkehrten, wurden sie von den Einwohnern nicht mehr hineingelassen, da sie sagten: „Ihr seid heimlich von uns fortgezogen und habet uns verlassen, nun denn haben wir geschworen, weder euch noch eure Kinder je wieder aufzunehmen." Als jene diese Worte hörten, zogen sie nach Palästina und gründeten eine eigene Stadt, Namens Samaria, nicht weit von Jerusalem. Jeremia aber zog mit seinem Volke nach Jerusalem, besetzte das Land und sie brachten Opfer neun Tage lang. Am zehnten Tage opferte Jeremia allein, da fiel er um, seine Seele verließ ihn und nur sein Körper blieb liegen in der Nähe des Altares. Baruch und Ebimelech sahen es und fingen an laut zu klagen und zu weinen. Das Volk, das sie klagen hörte und Jeremia leblos liegen sah, zerriß seine Kleider, streute sich Asche auf's Haupt und vergoß bittere Thränen der Klage. Als sie aber Alle Vorbereitungen trafen ihn zu beerdigen, erscholl eine Stimme vom Himmel, die da rief: „Begrabet ihn nicht, denn er ist nicht todt, vielmehr lebt er noch." Wie sie dieses hörten, unterließen sie es weitere Vorbereitungen zu treffen und bewachten den Körper drei Tage lang. Am dritten Tage kam wieder die Seele in den Körper und mit lauter Stimme rief Jeremia dem ganzen Volke zu: „Lobet und preiset Alle Gott und seinen Sohn Jesus Christus, der uns erlöst, ihn, der das Licht aller Zeiten, das Leben unseres Körpers ist!" Während dem er ihnen von Christo verkündete, rief das ganze Volk: „Das sind die Worte, die der Prophet Jesaias zu unseren Vätern einst gesprochen, als er sagte: ‚und ich sah den Herrn und mit ihm seinen Sohn', weshalb er auch von ihnen getödtet und mit einer Säge getödtet wurde. Deshalb steinigen wir auch ihn!" Baruch und

Abimelech, die das hörten, betrübten sich sehr über den Tod des Jeremia. Dieser hörte ihre Rede und sagte: „Betrübet euch nicht, denn diese werden mich nicht tödten können, bevor ich euch alles das erzählt habe, was meine Seele gesehen." Darauf sagte er zu ihnen: „Bringet mir einen Stein, der größer ist als ich." Nachdem diese ihm den Stein gebracht und er ihn gesehen hatte, sagte er: „O Herr! gieb, daß dieser Stein meine Gestalt annehme, damit das Volk ihn steinige, bis ich meinen Jüngern alles das erzählt habe, was ich gesehen und gehört habe." Und Gott machte, daß der Stein die Gestalt des Propheten annahm, so daß das Volk, in der Meinung, er sei der Prophet, ihn mit Steinen bewarf. Nachdem Jeremia ihnen alles, was er gesehen und gehört erzählt hatte, befahl Gott dem Steine und dieser rief mit menschlicher Stimme: „O ihr blinden und tollen Hebräer! warum steinigt ihr mich? Ihr glaubet, daß ich Jeremia bin, während ich nur ein Stein bin und auf Befehl Gottes seine Gestalt angenommen habe. Jeremia selbst steht ja mitten unter euch und ihr seht ihn nicht." Diese erhoben ihre Augen und sahen den Propheten in ihrer Mitte, ergriffen darauf die Steine und schleuderten sie gegen ihn, mit dem sie zusammen in der Gefangenschaft gewesen und der sie aus derselben herausgeführt, diesen tödteten sie; er aber war weder böse, noch zürnte er ihnen. Nachdem er gestorben war, begruben ihn Baruch und Abimelech und setzten ihm den selben Stein, der seine Gestalt angenommen hatte, zum Denkzeichen. Darauf schrieben sie: „Das ist der Stein, der Jeremia geholfen hat." Die heiligen Geräthe versteckte Jeremia in einem Felsen, nach dem Befehle Gottes und verschloß ihn, indem er den Namen Gottes als Siegel darauf drückte; Diese Buchstaben drückten sich so in den Stein, als ob sie hineingemeißelt wären; ein Nebel umgab ihn hierauf, damit ihn Niemand sehe

Dieser Stein befindet sich in der Wüste, wo die Lade zuerst gemacht wurde.

Diese Legende kehrt nun mit der ganzen Ausführlichkeit in einer rumänischen handschriftlichen Chronik aus dem Anfange des XVII. Jahrhunderts c. 56 fol. 65 b — 69 a wieder. Sie ist Eigenthum der Bukarester Centralbibliothek. Kleine Abweichungen in der Erzählung zeigen auf eine ältere Quelle hin. Dorotheus selbst sagt, daß er seine Chronik aus älteren zusammengetragen hat. Welche diese ältere Quelle sei, werden wir um so leichter vermuthen können, als wir es hier offenbar mit einer Heiligenlegende zu thuen haben. Der Prophet Jeremia wird in der griechisch-orientalischen Kirche am 4. November als Heiliger gefeiert, und wirklich enthält die rumänische Uebersetzung der Heiligenlegenden (Jasi 1682 fol. 105 a—108 a) dieselbe Legende fast wörtlich übereinstimmend. Als Quelle hierfür wird wahrscheinlich der verlorene Theil der Chronik des Simeon Metaphrastes vorauszusetzen sein, da der „Metaphrast" wie er gewöhnlich genannt wird, ungefähr im X. Jahrhundert Heiligenlegenden in's Griechische übersetzt hat; daher auch der Name. Daß er aus orientalischen Quellen geschöpft hat, zeigt uns diese Jeremiaslegende. In ihre einzelnen Theile zerlegt, läßt sich für fast jeden derselben die talmudische Quelle oder mindestens frappante Analogie nachweisen, was ich auch im Laufe dieser Untersuchung thun werde. Bleiben wir inzwischen bei demjenigen Theile stehen, der im Zusammenhang zu stehen scheint, mit den beiden Varianten der „Choni"legende. Das Wesentliche daran ist der siebzig jährige Schlaf, aus dem der Betreffende geweckt wird. Die Uebereinstimmung erstreckt sich hier nicht nur auf die Dauer, sondern sogar auf die genaue Zeitbestimmung. Choni in der jerus. Var. schläft ebenso wie Abimelech von der Tempelzerstörung bis zum Wiederaufbaue des Tempels. In den Feigen klingt der Charub nach, der nach 70 Jahren Früchte trägt.

Besser motivirt erscheint der schützende Schlaf des Abimelech, als Lohn für die Rettung des Jeremia, als der des Choni, dessen Neugierde blos befriedigt wird. Jedenfalls ist hier ein gezwungenes Anpassen an den Psalmvers nicht zu läugnen, was bei der griechischen Version sich ungezwungener bietet.

(Fortsetzung folgt.)

Recenſion.

Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demſelben. Heft I von Dr. D. Joël, Seminar-Rabbiner.

Es giebt bekanntlich nichts Naturgemäßeres als den Aberglauben, aus dem einfachen Grunde, weil es nichts Naturgemäßeres für den Menſchen giebt als den Glauben an ein Ueberſinnliches, der aber zum Aberglauben entartet, ſo oft dieſes Ueberſinnliche niedrig, roh oder phantaſtiſch ſtatt ideal und edel aufgefaßt wird. Das Judenthum hat das menſchliche Bedürfniß nach dem Ueberſinnlichen durch die Proclamirung ſeiner Gottesidee in einer Reinheit befriedigt, daß die rohe und phantaſtiſche Befriedigung innerhalb deſſelben zu einem Widerſpruch ſeiner ſelbſt ſich geſtalten mußte. Wo Gott iſt, kann nicht Baal ſein; wo Leitung durch ein heiliges und Heiligung des Lebens forderndes Weſen aufgeſtellt iſt, da hat zauberiſcher und magiſcher Spuk keinen Platz. Darum weiſt die Lehre Moſis alle Art von Zauberei und Wahrſagerei aus dem Lande. Darum kann ihr richtig aufgefaßtes Princip durch alle geſchichtlichen Zeiten uns dazu dienen, innerhalb des ſich entwickelnden Judenthums ſelbſt das Unjüdiſche an dem Stempel zu erkennen, daß es ſich nicht vereinigen läßt mit dem Gebote: „Ganz ſollſt du ſein mit dem Ewigen, deinem Gotte.“ Ich ſage das Unjüdiſche im Judenthum ſelbſt. Denn das Judenthum in ſeiner Reinheit iſt eine Idee, die ſich im Kopfe eines Moſes, eines Jeſaias, im Mittelalter wohl auch im Kopfe eines Maimonides verwirklicht hat, kann aber in ſeiner ſonſtigen geſchichtlichen Ausprägung nicht gefunden werden ohne Ausſcheidung des Ungehörigen. Es iſt darum ein glückliches Thema, das ſich der Verfaſſer unſerer Abhandlung gewählt, das Judenthum auf ſeine Stellung zum Aberglauben zu prüfen. Was Judenthum iſt, das beantwortet ja die

Unkenntniß, bisweilen wohl auch die Verkleinerungsſucht nicht damit, daß ſie, wie es billig wäre, die wahren Wurzeln bloßlegt, aus denen der „Lebensbaum" hervorwächſt, ſondern daß ſie das erſte beſte, das paraſitiſch an den Baum ſich angeſetzt, ihm freilich bisweilen die beſten Säfte entzieht, aber doch auch von einem geſchickten Gärtner ſo entfernt werden kann, daß der Baum, ſtatt zu leiden nur noch mehr gedeiht, daß ſie dieſes Zufällige und Paraſitiſche, ſage ich, mit einer gewiſſen Vorliebe als das Judenthum characteriſirend bezeichnet.

Der Verfaſſer der vorliegenden Abhandlung will daher nicht etwa den unmöglichen Beweis führen, daß die geſchichtliche Erſcheinung des Judenthums frei iſt von abergläubiſchen Farben und Strichen, ſondern nur, daß, wo der Aberglaube die reinen dogmatiſchen und ethiſchen Vorſtellungen des Judenthums trübt, dieſe Trübung ſelbſt wieder nicht aus dem Grundweſen des Judenthums ſtammt, ſondern aus den irdiſchen Bedingungen, denen jede wahre Idee, wenn ſie ſich geſchichtlich verwirklicht, unterworfen iſt, nämlich nicht ganz rein und unvermiſcht, ſondern durch Fremdes entſtellt, zu erſcheinen. Es gelingt ihm zu zeigen, daß je näher wir den eigentlichen Quellen kommen, aus denen die Lebenswaſſer des Judenthums fließen, deſto weniger heidniſche Trübung durch Aberglauben anzutreffen, und daß erſt verhältnißmäßig ſpät dem lauteren Strome der jüdiſchen Dogmatik und Ethik Unlauteres und Phantaſtiſches zugeführt worden. Dieſer Nachweis wird hiſtoriſch geführt, indem der Verfaſſer alle Phaſen der jüdiſchen Religionsgeſchichte in Rückſicht auf ihre Stellung zum Aberglauben unterſucht. Er betrachtet in dieſer Hinſicht: **A.** Den Pentateuch. **B.** Die übrigen bibliſchen Bücher. **C.** Die Miſchna. **D.** Die Gemara. **E.** Die Geonim. **F.** Die Rabbinen der arabiſch-ſpaniſchen Literaturperiode. **G.** Die Rabbinen der deutſch-polniſchen Literaturperiode. Das unter **E, F, G** zu Behandelnde ſteht freilich noch aus und iſt einem ſpäteren Hefte vorbehalten.

Was den hier behandelten Theil angeht, ſo liegt zunächſt etwas Befriedigendes in dem Anblick der Fülle, aus welcher der Verfaſſer ſein Material beſtreitet. Man ſieht, daß es nicht mühſam **ad hoc** zuſam-

mengeſucht worden, ſondern aus einem reichen Vorrath hervorgelangt. Auch wer den Standpunkt des Verfaſſers nicht theilt, findet darin ſo reiche ſtoffliche Belehrung, daß er an der Arbeit ſeine Freude hat, zumal ſie, ſchön und ſchlicht ſtiliſirt, et prodest et delectat. Für die moſaiſchen Bücher betont der Verfaſſer mit Recht ihre entſchiedene Feindſchaft gegen alle Arten von Aberglauben. Die wenigen Stellen in denſelben, welche ſelbſt als unter dem Banne des Aberglaubens ſtehend bezeichnet werden können, werden mit gelehrter Berückſichtigung alter und neuer Commentatoren geiſtreich nach Seiten einer nüchternen Auffaſſung hin gedeutet. Obwohl es einen Standpunkt giebt, auf welchem dieſe Art der Löſung nicht erforderlich iſt, ſo bleibt doch als Wahrheit beſtehen, daß der Moſaismus ſeiner Natur nach jede abergläubiſche Zuthat wie einen Abceſt aus ſeinem Organismus ausſtößt. Ein gleiches Verfahren ſchlägt der Verfaſſer auch für die anderen bibliſchen Bücher ein. Ich gehe auf die ſehr intereſſante Beſprechung namentlich der Stellen, die von Todtenbeſchwörern und Wahrſagern handeln, nicht näher ein, weil ich wünſche, daß der Leſer ſich die Sache aus der Schrift ſelbſt hole. Verfaſſer kommt nun unter c und d auf die Miſchna und Gemara zu ſprechen, deren Stellung zum Aberglauben er folgendermaßen characteriſirt (S. 55—56):

„Daß trotz des ſtrengen Antagonismus der bibliſchen Urquellen gegen allen Aberglauben das jüdiſche Volk im Laufe der Zeit ſich nicht von allen von Außen eindringenden ſuperſtitiöſen Anſchauungen frei halten konnte, iſt ſchon vielfach ausgeſprochen worden und genugſam bekannt. Beſonders als Iſrael im babyloniſchen Exil in unmittelbare Berührung mit andern Völkern kam, hatte es gar mancherlei Vorſtellungen derſelben in ſich aufgenommen. Welch eine Fülle von ganz neuen eigenthümlichen Anſchauungen muß ſich beiſpielsweiſe an die aus Babylonien mitgebrachten Engelnamen geknüpft haben. Das jüdiſche Volk hat von jeher zwei einander ſich zu widerſprechen ſcheinende, in Wahrheit aber bei genauerer Beobachtung leicht ihre Erklärung findende Eigenſchaften an den Tag gelegt. Auf der einen Seite die hartnäckigſte und eifrigſte

Abwehr alles Fremdartigen, inſofern durch daſſelbe der reine Monotheismus irgendwie gefährdet oder auch nur im entfernteſten bedroht ſchien; auf der andern Seite die Geneigtheit, neuen Ideen ſich anzuſchmiegen, wenn dieſelben mit den Grundanſchauungen des Judenthums ſich verſchmelzen ließen, dieſe vielleicht gar noch zu ſtützen oder doch plauſibler zu machen geeignet ſchienen. Was wir aber hier nachweiſen wollen, iſt, daß die älteren jüdiſchen Lehrer ſelbſt da, wo ſie ſolche harmlos ſcheinende, immerhin aber neue Ideen nicht geradezu abwieſen, oder wo ſie dieſelben gar aufnahmen, dies doch nur mit äußerſter Reſerve, ja mit nur leicht verhülltem Mißtrauen thaten, ſo daß wir die Beobachtung machen können: je älter die Quellen deſto weniger ſind ſie dem Einfluſſe der den Nachbarvölkern eignen religiöſen Anſchauungen zugänglich; erſt nach und nach gewinnen ſolche Vorſtellungen ſogar auf die religiöſe Praxis einigen Einfluß. In dieſer Hinſicht unterſcheidet ſich die Miſchna ganz bedeutend von der ſpätern Gemara. Die Miſchna iſt noch ziemlich frei von allem Myſteriöſen."

Verf. geht nun alle Stellen durch, welche dieſem über die Miſchna gefällten Urtheil zu widerſprechen ſcheinen, und giebt meiſt gelungene Löſungen. Offen dagegen leitet er ſeine Beſprechung der Gemara mit den Worten ein: „Anders verhält es ſich, wie ſchon geſagt, mit den Lehrern der Gemara. Bei ſehr vielen derſelben blickt faſt überall die Eingenommenheit für myſtiſche Ideen durch. Den Uebergang von der nüchternen Denkungsweiſe der Miſchnalehrer zu dem Myſticismus dieſer Gemariſten machen in der Regel gewiſſe Boraitot. Letztere ſind ihrem innern Werthe nach ſehr ungleichartig. Während einzelne derſelben, namentlich ſolche, die ſich ausſchließlich mit Halacha befaſſen, von unſchätzbarem Werthe und zum richtigen Verſtändniſſe, ja oft zur Ergänzung und Berichtigung der Miſchna faſt unentbehrlich ſind, müſſen wir von anderen, namentlich wenn ſie agadiſchen Inhalts ſind, ſagen, daß ſie oft mehr verwirren als aufklären, beſonders wenn ſie, wie das von den meiſten Lehrern geſchieht, ganz buchſtäblich genommen werden."

Dem gelehrten Verfaſſer fällt es nicht ſchwer, Beiſpiele in Menge zu

bringen, die oft großes Intereſſe dadurch erregen, daß er, wie z. B. S. 73, die bibliſche Art zu reden mit der ſpäteren ängſtlichen und ſuperſtitioſen Weiſe zuſammenſtellt, woraus erhellt, daß wir in der ſpätern abergläubiſchen Scheu nur eine durch die Zeitverhältniſſe allerdings vollauf entſchuldigte Degenerirung der geſunden bibliſchen Furchtloſigkeit zu ſehen haben. Verfaſſer zeigt (S. 68), daß in Babylonien mehr Hang zur Superſtition anzutreffen als in Paläſtina, und ſucht das hiſtoriſch zu begründen in dem durch die Reſtauration der zoroaſtriſchen Lehre um 226 n. Chr. hervortretenden ſtärkeren Einfluß der Magierreligion. Siehe die bezeichnenden Nachweiſe in Bezug auf Abaji (S. 69 ff.), die uns belehren, daß urſprünglich harmloſe und vernünftige Bräuche ſpäter myſtiſch gedeutet werden. Dennoch zeigt ſich der Schutz, den der Moſaismus gegen zu weit gehende Ausſchreitungen auf dieſem Gebiete gewährt, auch hier auf's Deutlichſte.

Streng verbieten die Rabbinen auf Grund des Pentateuchs den Glauben an Omina und Wahrſagerei (S. 85), wenn auch Manche von ihnen nur über die Unerlaubtheit, nicht über die Nichtigkeit der Sache ſich klar ſind. Aehnlich ſtehen ſie ſelbſt, wie Verf. zeigt, dem Götzendienſte gegenüber. Während allerdings gerade die bedeutendſten Lehrer die Götzen eben für Elilim (Nichtſe) halten, faſſen ſie doch andere wie eine Art von Mächten, natürlich unlautern. Man wird hier unwillkührlich an die Stellung erinnert, welche die heidniſchen Götter bis tief in's Mittelalter hinein im Chriſtenthume einnahmen. Frau Venus war nicht etwa „nichts", ſondern eine „Teufelinne." So iſt es erklärlich, warum manche Rabbinen in dem Conflikte zwiſchen ihrer Ehrfurcht vor dem klaren bibliſchen Verbote der Omina und ihrer Abhängigkeit von den Zeitvorſtellungen ſich durch Diſtinctionen und Subtilitäten helfen (S. 89).

Der Verfaſſer beſpricht dann die Stellung der gemariſtiſchen Lehrer zu anderen in jener Zeit und im Grunde zu allen Zeiten herrſchend geweſenen ſuperſtitioſen Vorſtellungen. So zur Aſtrologie von S. 93 bis 101, zur Heilung durch Geheimmittel, ſogenannte „Beſprechungen" von S. 101– 103, zur Oneirologie von 103—105. Die Einzelnheiten

wie die Deutung derſelben ſind durchweg intereſſant. Ebenſo erwecken die Deutungen im Schlußreſumé, das den Einfluß der Perſer auf Sitten und Gewohnheiten der Juden zuſammenfaßt, wenn ſie auch, wie es in der Natur ſolcher Deutungen liegt, Nichts Zwingendes haben, ein hohes Intereſſe.

Mit uns ſehen gewiß viele Leſer mit Spannung der Fortſetzung der ſchönen Arbeit entgegen.

Abhandlungen.

Das Land „Hagar“ in der hebräisch-mittelalterlichen Literatur [1]).

In der mittelalterlichen und in der spätern hebräischen Literatur wird Ungarn in der Regel Ungria, Hungria, Ungaria, Hungaria, Ungarn, Hungarn, mitunter auch Ugria [2]) genannt. Neben diesen, dem Neu-Lateini-

[1]) Dieser Aufsatz ist, mit einigen unwesentlichen Abänderungen, aus dem Ungarischen übersetzt. Er bildet nämlich den Schluß einer längeren Artikelreihe, welche der Verfasser in den Jahrgängen 1879—1881 der, von der ungarisch-historischen Gesellschaft herausgegebenen, »Történelmi tár« (= Archiv für Geschichte) und auch als Separatabdruck unter dem Titel »Héber kutforrások és adatok Magyarország történetéhez« (= Hebräische Quellen und Daten zur Gesch. v. Ungarn, Budapest 1881, 8° VII und 168 S.) erscheinen ließ.

[2]) So (אוגריה) in der Regel von Elija Kapsali in seiner, leider noch immer nicht vollständig edirten, ebenso werthvollen, wie elegant geschriebenen Chronik אגרת דברי הימים (auch u. d. T. סדר אליהו, oder דברי אליהו). Der Ungar heißt bei ihm אוגרי, mitunter, einem Wortspiel zu Liebe: חגרי, gewöhnlich dort, wo der türkische Rabbiner von dem ungarischen Heere spricht; der zum Kampf gerüstete (hebr. חגר) Erbfeind der

schen, respective dem Deutschen entlehnten Bezeichnungen begegnen wir noch häufig dem Namen „Hagar", welcher seit der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts ebenfalls für Ungarn gebräuchlich ist. Das ist eine allgemein anerkannte Thatsache, welche noch nie bestritten worden ist. Nun kommt aber „Hagar" schon in viel älteren Schriften als Bezeichnung eines Landes vor, und gerade bezüglich dieser verhältnißmäßig wichtigsten Stellen ist man über die Bedeutung dieses Namens noch immer zu keiner Uebereinstimmung, zumeist sogar zu entschieden unrichtigen Resultaten gelangt.

Es hat nämlich so ziemlich bis in die neueste Zeit für ausgemacht gegolten, daß „Hagar" in der neu-hebräischen Literatur immer und überall, also auch schon vor dem XV. Jahrhundert, Ungarn bedeutet; Wörterbücher und sonstige wissenschaftliche Werke haben es auch von jeher so aufgefaßt und erklärt [1]). Aber Mißverständnisse und Unrichtigkeiten aller Art haben vor ungefähr drei Jahrzehenten, um das Wort Jener zu gebrauchen, die sich mit der Sache beschäftigten, so recht und eigentlich eine „Hagar-Frage" geschaffen, welche später auch כוזר oder בוזר, eine der hebräischen Bezeichnungen für die ungarische

---

Türken wird dadurch gleichzeitig ironisch als Lahm (chald. תגרא) bezeichnet. Die betreffenden Stellen verdanke ich Herrn M. Lattes in Padua, der so freundlich war, die auf Ungarn Bezug habenden Kapitel dieser Chronik, die er in einer offenbar höchst werthvollen Handschrift besitzt, zu copiren und mir, durch Vermittelung des Herrn Prof. Kaufmann, zur Verfügung zu stellen.

[1]) S. Bochart, Geogr. sacra, S. 255; Buxtorf, Lxc. chald. talmudicum und Castellus, Lxc. heptaglotton, s. v. הגר; Rapoport, Kerem-Chemed V (1841) S. 201; Cassel, Magyarische Alterthümer S. 190 und in Ersch und Gruber's Encyclop. sect. II, Bd. 2 S. 122; Frankel, Zeitschrift, 1846, S. 382; Steinschneider Catal. Bodlej. S. 2912 und 2950; Levy, Chald. W.B. s. v. אבן הגריא und Zunz, Zur Gesch. u. Literatur S. 537 zusammengehalten mit seiner brieflichen Mittheilung an Löw, Ben-Chananja X, S. 614.

Hauptstadt, und so naturgemäß auch gewisse Partieen der Ge-
schichte der Juden in Ungarn in ihre Kreise zog, und durch die
Aufstellung und Vertheidigung der verschiedenartigsten und wi-
dersprechendsten Ansichten eine so verwickelte geworden ist, daß
sie nicht mehr leicht zu entwirren ist. Und doch müßte diese
Frage um so eher gelöst werden, als sie neben ihrer lexicographi-
schen auch eine hervorragend historische Bedeutung hat. Die auf
Ungarn und auf die ungarischen Juden bezüglichen hebräischen
Quellen, zumeist aber die ältesten und deßhalb wichtigsten, erweisen
sich nämlich nicht selten als nur schwer benutzbar, da die Angaben,
die sie enthalten, je nach der Bedeutung, welche dem Namen
„Hagar" beigelegt wird, von den Einen auf Ungarn, von den
Andern auf ein anderes Land bezogen werden.

Die ganze „Hagar-Frage" verdankt ihre Entstehung eigent-
lich — einem Irrthum. In den Rechtsgutachten von Moses
Minz ist unter Nr. 82 eine Anfrage aus Plibna (פליבנ"א)
enthalten, welche sich auf die dortigen zwei Gemeinden, die
der Aschkenasim, und die der Hagrijim, bezieht, die einen
Vertrag geschlossen hatten, der mit den Worten beginnt: „Wir
Endesgefertigten Mitglieder der Gemeinde der Aschkenasim und
der Gemeinde Budun" u. s. w. [1]). Hieraus hat nun Leopold
Low, dem das Verdienst gebührt, der Erste gewesen zu sein,
der die Geschichte der Juden in Ungarn eingehend behandelt
hat, in einem 1846 erschienenen größern Aufsatze [2]) in geradezu
unbegreiflicher Weise gefolgert: „Zu Ende des sechzehnten
Jahrhunderts wenigstens waren in Ofen zwei Gemeinden:
eine ungarische (קהל הגרים) und eine deutsche (קהל

[1]) . . . זה ימים רבים נתקשרו קהלה קדוש' אשכנזים וק"ק הגריים
אשר פה פליבנ"א, וז"ל הכרזב: נחנו ח"מ יחידים מק"ק אשכנ
ויחידים מק"ק בודון יצ"ו הבאי' על החתום נתקבצנו יחד

[2]) „Die Schicksale und Bestrebungen d. Juden in Ungarn" in Busch's
Jahrb. f. Israel. V. Jahrg. S. 101.

אשכנזים)", woraus er dann weitere Schlüsse zog. Zu di
offenbar unrichtigen Angabe hat ihn höchst wahrscheinlich
den Rechtsgutachten Isserles' beigegebene Index verleitet, welc
als Inhalt des in Rede stehenden (82.) Gutachtens irrthüm
angiebt: „Anfrage aus der Gemeinde Budun. Die Gemei
der Aschkenasim und die der Hagrijim hatten ein Uebereinkomn
getroffen" u. s. w.[1]). Zipser, der sich darauf berief, i
einer ungarisch-jüdischen Gemeinde in Ofen sonst nirge
Erwähnung geschieht, wollte deshalb unter den Ofner „Hag
jim" nicht Ungarn, sondern Türken verstehen[2]), was um
plausibler erscheinen mußte, als Ofen zur Zeit des 1573
storbenen Isserles (seit 1541) bereits unter der Herrschaft
Türken war. Löw hielt seine Ansicht, die er an verschiede
Orten darlegte und vertheidigte[3]), Nichts desto weniger aufre
indem er bloß den in der Einleitung dieses Gutachtens vork
menden Ortsnamen פליבנ"א für schwierig und räthselhaft erklä
worauf Sigmund Kraus[4]) die gewünschte Erklärung da
abgab, daß unter diesem פליבנ"א Pleona oder Pilav
in Bulgarien zu verstehen sei. Da er aber mit den in Bulgar
befindlichen Juden aus Ofen Nichts anzufangen wußte, w
er unter בודין, das, wie er selber zugiebt, sonst Ofen bede
gerade an dieser Stelle Widdin verstehen, und unter
Widdiner „Hagrijim" selbstverständlich ebenfalls türki
Juden. Zipser, der es später richtig erkannt hat, daß in J
les' Gutachten überhaupt nicht von Gemeinden in Ofen,

---

[1]) ס"ב שאלה מק"ק בודון. קהל אשכנזים וקהל הגרים השתתפו וכו'.

[2]) Orient, VII (1846) Literaturbl. S. 590.

[3]) In einer ungarischen Schrift »Történelmi és vallástudományi
kezések« (= Geschichtliche und religions-wissenschaftliche Abhandlun
Szegedin, 1861) S. 16 und Ben-Chananja IV, S. 429 und X, S.

[4]) Ben-Chananja X, S. 659.

dern von Gemeinden in פליבנ"א die Rede ist, bewies nun gegen Kraus, daß Budun nicht Widdin, sondern wirklich Ofen sei. Es habe, meinte er, in diesem פליבנ"א zwei Gemeinden, darunter eine der „Hagrijim" d. i. der Ungarn, gegeben, welche die von Ludwig dem Großen aus Ungarn vertriebenen Juden, unter welchen Viele aus Ofen waren, dort gebildet hatten [1]).

Die einfache Lösung dieser vielbesprochenen Frage ist in einer bei der bisherigen Behandlung derselben gänzlich übersehenen geschichtlichen Thatsache zu suchen, welche von ungarischen, türkischen und jüdischen Quellen gleichmäßig bezeugt wird. Diese Thatsache, auf deren Ursachen und näheren Umstände hier nicht weiter eingegangen werden kann, ist die, daß Sultan Sulaiman im J. 1526 nach dem großen Siege, den er bei Mohacs über die Ungarn erfocht, Ofen den Flammen preisgegeben, die dortigen Juden aber, denen später auch andere ungarische Juden folgten, mit sich nach der Türkei geführt hat, wo er sie in verschiedenen, zumeist bulgarischen Städten seßhaft machte [2]). Diese unga-

---

[1]) Ben-Chananja X, S. 693. Die Schwierigkeit, daß die von Ludwig dem Großen vertriebenen Juden sich nach glaubwürdigen Berichten nicht nach der Türkei, sondern nach Oesterreich und Polen gewendet haben, hebt Ersteres das. selber hervor. Dazu kommt noch, daß die Vertreibung der Juden durch Ludwig den Großen um 1368 stattfand, von ungarischen Gemeinden in der Türkei aber, wie wir gleich sehen werden, erst seit der Mitte des XVI. Jahrhunderts, dann aber häufig die Rede ist.

[2]) S. die gesammelten Werke des zeitgenössischen Erzbischofs von Kraus, Veráncsics II, S. 26, in den »Monumenta Hung. hist.« Scriptores III. Ferner Hammer, Gesch. d. Osmanen (Pest 1834) II, S. 55, endlich aber Samuel di Modena (רשד"ם, um die Mitte des XVI. Jahrh.) RGA. z. Orach-Chajim und Joreh-Deah, Nr. 40: שאלה ק"ק אשר בסופיאה אשכנזים ורומאניטיש וספרדים היושבים ראשונה .. וכאשר כבש המלך י"ה למלכות אונגריאה באו היהודים אשר שם, שהביאם המלך י"ה, וקבעו דירתם קהל רב בעיר סופיאה ונהגו בענין הבדיקה מנהגים זרים . . . ; וכאשר ראשונה האונגארוש התחילו לנהוג כמנהגם בארצם, וכאשר הלכו לתו

rischen Juden haben sich in ihrer neuen Heimath, wo sie größerer Anzahl erschienen, nirgends den dortigen türkisch respective sephardischen Juden angeschlossen, von denen sie Sprache, Lebensweise und Ritus himmelweit verschieden war sondern haben eigene ungarische Gemeinden gebild von welchen die Responsen-Sammlungen der gleichzeitigen tür schen Rabbiner oft genug zu berichten haben. Solche ungari Gemeinden, welche mit den sephardischen häufig erbitterte Streit keiten hatten, und die ihre eigenthümlichen religiösen Bräuche u ihre zumeist rigorosere religiöse Praxis mit Zähigkeit festhielt waren in Sofia[1]), in Kavala[2]), in Widdin[3]) u in פליבנא, welches, nach der bei den türkischen Juden gewöhn chen Schreibung, das gelegentlich des jüngsten russisch-türkisch Krieges so berühmt gewordene Plevna ist[4]). Die eingewa derten ungarischen Juden fanden daselbst neben einer größer sephardischen Gemeinde eine kleinere aschkenasische vor, mit welc die neue ungarische Gemeinde das von Jsserles erwähnte Ueb

---

ו האונגארוש לעיר קאבאלי׳ נשארו המנהגים ההם בעיר.
Auch Josef ha-Kohen berichtet in seiner Chronik דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר (Ed. Amsterd. 1733) S. 76 a, Sulain habe nach der Eroberung Ofens die dortigen Juden auf Schiffen (auf Donau) in sein Reich geführt, „wo sie noch heute wohnen".

[1]) Samuel di Modena, RGA. das. S. noch Jsaak b. Sam Abarbi, שו״ת דברי ריבות Nr. 14 und 52.

[2]) S. die oben angeführte Stelle aus den RGA. von Samuel Modena.

[3]) Elija b. Chajim שו״ת מים עמוקים Nr. 96.

[4]) Schon Meïr aus Eisenstadt, RGA. II, Nr. 19, bemerkt, daß türkischen Juden den Buchstaben „v" häufig nicht mit ו sondern mit schreiben, und führt als Beispiel das ungarische Temesvár an, welc sie טימשבאר schreiben. So haben sie auch für Kavala = באל״א (רשד״ם a. a. O. das.) und für Plevna = פליבנא, das auch Jsaak Abc a. a. O. Nr. 145 so schreibt, während Josef Trani (RGA. I, Nr. 1 פלי׳׳ונא hat. Ueber die ungarische, aus Juden von Budun bestehe Gemeinde in Plevna s. noch Tam ibn-Jachja: תומת ישרים, Nr.

nukommen schloß, da die Ungarn ebenfalls den aschkenasischen Ritus hatten [1]) und zwischen ihnen und der sephardischen Gemeinde in Plevna, wie wir aus einer andern Quelle wissen, bald nach ihrer Ankunft die heftigsten Streitigkeiten ausbrachen [2]). Die „Hagrijim" in Plevna waren demnach factisch Ungarn, und Budun, woher sie kamen, ist nicht Widdin, das die türkischen Rabbiner selber immer „Widdin" (mit ו und י) schreiben [3]), und in welchem ebenfalls eine ungarische und zwar gleichfalls aus Buduner Juden gebildete Gemeinde war [4]); sondern wie immer und überall die alte ungarische Hauptstadt, deren ungarischer Name „Buda" entweder בודא oder בודאיואר [5]), aber schon im Anfang des XIII. Jahrhunderts בודן [6]), zur Zeit der Türkenherrschaft jedoch, der türkischen Benennung des Ortes entsprechend, wenigstens bei den Sephardim, fast immer בודון

---

[1]) S. Isak Tyrnau's Einleitung zu seinen מנהגים.

[2]) Isaak Adarbi a. a. O. Nr. 145 und Samuel Kalai: שו"ת משפטי שמואל Nr. 63.

[3]) Elija b. Chajim a. a. O. das., Isaak Adarbi a. a. O. Nr. 142: ווידין.

[4]) Elija b. Chajim, a. a. O. das. und רשד"ם a. a. O. Nr. 94.

[5]) Meïr aus Eisenstadt, RGA. II, Nr. 45 bemerkt ausdrücklich, der Name der ungarischen Hauptstadt sei bei den Deutschen: Ofen, bei den Ungarn: Buda oder Budavár (was im Ungarischen „Festung Ofen" bedeutet; בודיהאר ist ein Druckfehler); bei den Sephardim aber, seit der Türkenherrschaft: Budun. Vgl. noch die interessante Stelle bei Azaria: ים של שלמה zu Gittin Nr. 32, S. 30 b der Ed. Prag (1812).

[6]) Isaak b. Moses berichtet im Or-Sarua I, Cap. 366 (S. 51 a): אני המחבר איקלעתי לארץ הגר לבודן ולאוסטרינוס ויש שם חמי טבריא נובעין מן הקיר. Groß macht in dieser Monatsschrift Jahrgang 1871, S. 252), indem er diese Stelle citirt, zu אוסטרינוס ein Fragezeichen; wir haben es hier mit einem Schreib- oder Druckfehler zu thun, und ist richtig אוסטרינום zu lesen. Es ist Estergom gemeint, wie der ungarische Name der Stadt Gran lautet, deren warme Quellen neben denen von Ofen im Mittelalter häufig gerühmt wurden. Vgl. Bernher, De admirandis Hungariae aquis, bei Schwandtner III, S. 455 und Fejér, Cod. diplom. Hung. IV, 1, S. 56.

oder בודין geschrieben wurde. Deutsche Juden aber und ungarische, wenn sie an deutsche Juden schrieben, pflegten sich in der Regel des deutschen Namens Ofen oder Ofenstadt[1]) zu bedienen.

Es unterliegt nun wohl keinem Zweifel, daß die ganze sogenannte „Hagar-Frage" überhaupt nicht entstanden wäre, wenn die so vielfach bezeugte historische Thatsache von der Ueberführung der ungarischen, speciell Ofener Juden nach der Türkei die gebührende Berücksichtigung gefunden hätte. Dies ist nun aber nicht geschehen, und so hat der, wie wir gesehen, ziemlich heftige Federkrieg, welcher bezüglich der „Hagrijim" in Plevna geführt wurde, die Aufmerksamkeit der Forscher auch auf jene älteren Stellen der jüdischen Literatur gelenkt, an welchen ebenfalls von diesem früher allgemein für Ungarn gehaltenen „Hagar" die Rede ist. Da hat sich denn wieder eine ganze Reihe von Irrthümern und falschen Auffassungen ergeben, welche trotzdem ziemlich allgemein acceptirt worden sind, und das Resultat dieser Forschungen war, daß es Steinhardt[2]) für nicht ausgemacht, Löw[3]) für unwahrscheinlich erklärte, daß „Hagar" bei den mittelalterlichen, speziell französischen Juden Ungarn bedeutet habe. Letzterer wollte eher noch ein arabisches Königreich in Spanien darunter verstehen. Zipser[4]) ließ die Frage unentschieden, und Löw, der sie 1870 zum zweiten- und 1871 zum drittenmal behandelte[5]), sprach sich jetzt schon gegen Zunz, Cassel und Rapoport entschieden dahin aus, daß „Hagar" in den älteren Quellen eines der arabischen König-

---

[1]) S. die Abhandlung Zipser's im Ben-Chananja X, S. 693 flg.
[2]) Ben-Chananja V, S. 16.
[3]) Das. X, S. 614.
[4]) Das. S. 693 flg.
[5]) „Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden" I. (Leipzig 1870), S. 51 und 211 und „Der jüdische Kongreß in Ungarn" (Pest 1871), S. IX.

reiche in Spanien, nicht aber Ungarn bedeute, welches diese Benennung erst dann erhalten habe, als die Türken, die man, weil sie den Islam bekannten, für Nachkommen Hagar's gehalten hat, ihre Streifzüge in Ungarn begannen und einzelne Theile desselben in Besitz nahmen, also ungefähr nach 1415, als die Türken Bosnien erobert hatten, von wo sie nach Ungarn und Kroatien streiften, oder erst nach der Schlacht bei Varna im J. 1444, in welcher die Türken einen entscheidenden Sieg über die Ungarn errangen. Der erste Schriftsteller, der sich des Namens „Hagar" für Ungarn bedient, sei daher Eisak von Tyrnau in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts. Auf diese Angabe Löw's hat sich seitdem auch Steinschneider wiederholt berufen [1]).

Aber die Bezeichnung Ungarns durch „Hagar" könnte mit den Siegen und Eroberungen der Türken nur dann in Verbindung gebracht werden, wenn wir annehmen, daß die Schriftsteller, die sich dieser Bezeichnung bedienten, die Türkei selber „Hagar" genannt und deshalb auch Ungarn, als ein von den Türken wenigstens theilweise erobertes Land, einfach „Hagar", das heißt Türkei, oder doch türkische Provinz genannt haben. Das wäre, wie schon Zipser bemerkt, vielleicht seit 1542 denkbar, seitdem nämlich Sulaiman Ofen und das südliche Ungarn in Besitz genommen hatte, obwohl es grade nicht sehr wahrscheinlich ist, daß die jüdische Welt sofort nach diesem Ereignisse das nur zum Theil unter türkische Oberherrschaft gerathene Ungarn als Türkei bezeichnet und den bisherigen Namen desselben: Hungaria, Ungaria in „Hagar" umgewandelt habe. Nun kommt aber „Hagar", das giebt Löw selber zu, als unzweifelhafte Bezeichnung für Ungarn schon um

[1]) Zeitschr. d. D.M.G. XXVIII, S. 651 und „Polemische Literatur" S. 254.

die Mitte des XV. Jahrhunderts, also schon ein volles Jahrhundert früher vor, wo noch kein Mensch daran denken konnte, das selbstständige, unabhängige und mit der Türkei in fast ununterbrochenen blutigen Kriegen befindliche Ungarn nach den Türken zu benennen. Dazu kommt noch, daß die Türkei und die Türken selber in der neu-hebräischen Literatur nicht „Hagar" und „Hagrim", sondern consequent „Tugar" und „Togarma" [1]) und nur ausnahmsweise „Turkia" und „Ottomanen" genannt werden. Das thun sogar die türkischen Rabbiner, die dafür Ungarn nie so, in der Regel auch nicht „Hungaria" oder „Ungria" [2]), sondern gerade „Hagar" nennen, wie die Türkei selber bei ihnen niemals heißt. Die Ofner Juden z. B. nennen ihr Land im J. 1569, also zur Zeit der Türkenherrschaft, das „Königreich Hagar" [3]). Dasselbe thut Tam ibn-Jachja in Konstantinopel, um dadurch Ungarn von der Türkei zu unterscheiden [4]), so wie der unbekannte Verfasser einer in der Petersburger K. Bibliothek befindlichen astrologischen Handschrift, wo er von den Himmelszeichen spricht, welche den Kriegen zwischen den Türken (תוגרים) und den Ungarn (הגרים) vorauszugehen pflegen [5]). Alle diese und noch viele Andere hätten, wenn sie den alten Namen Ungarn wirklich den türkischen Eroberungen zu Liebe mit einem

---

[1]) Nach der bei den Juden im Mittelalter üblichen Sitte, die Länder mit ähnlich klingenden biblischen Namen zu bezeichnen, wurde die Türkei תוגרמה und der Türke תוגר (per methatesin = Turk) genannt, wie z. B. Frankreich צרפת (= France), Spanien ספרד (= Hesperia), England ריפת (= Britannia) u. s. w.

[2]) Das thut ausnahmsweise Samuel di Modena a. a. O. Nr. und Elija b. Chajim a. a. O. das., welche אונגריא, אונגרוש und הונגארוש haben Die übrigen türkischen Rabbiner haben in der Regel הגר.

[3]) Samuel di Modena, RGA. z. א' העזר Nr. 114.

[4]) תומת ישרים, Nr. 198 (S. 99 b); in dem dort behandelten Eheprozesse ist wiederholt von Ruben die Rede, der von Ofen במלכות ההיגרי nach Konstantinopel gekommen ist.

[5]) Gurland, Kurze Beschreibung d. mathemat., astronom. u. astrologischen Handschriften u. s. w. (Petersb. 1866) S. 28.

Male umgeändert hätten, sicherlich die für die Türkei übliche Benennung „Togarma" gewählt. Da sie dies aber nicht thun, sondern, selbst wenn sie selber Türken sind, Ungarn gerade „Hagar" nennen, ist es klar, daß „Hagar" eine ältere Bezeichnung für Ungarn ist, welche schon vor der Türkenherrschaft in Ungarn üblich war. Und das ist auch entschieden der Fall. Die Behauptung Löw's [1]: „Eisak von Tyrnau, der in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts schrieb, ist der erste Schriftsteller, der sich des Namens הגר bedient," ist nämlich eine ganz und gar unrichtige. Denn wenn wir auch von den weiter unten zu besprechenden ältesten Stellen absehen, in welchen die Bedeutung von Hagar-Ungarn angefochten werden konnte; so ist es doch sicher, daß Isaak Or-Sarua aus Wien, wenn er schon um 1250 von den warmen Quellen spricht, die er auf seiner Reise „im Lande Hagar" in Ofen und in Gran angetroffen hat [2], sicherlich kein anderes Land als eben Ungarn meinen kann. Auch der um 1380 in Wien lebende Lehrer Eisak's von Tyrnau, Abraham Klausner [3], nennt in seinen Minhagim [4] das neben Oesterreich und Steiermark erwähnte Ungarn bereits „das Land Hagar". Eisak von Tyrnau selber, welcher, nach Löw, sich zum ersten Male dieses Namens zur Bezeichnung von Ungarn bedient haben soll, ist aber bereits vor 1421 gestorben [5]. Wenn er aber auch erst nach 1450 gestorben wäre, wie Löw, offenbar nach Wolf (Bibl. hebraica I, Nr. 214), behauptet, so hätte er sein damals selbstständiges,

---

[1] Graphische Requisiten u. s. w. das.

[2] S. ob. S. 151, Anm. 6.

[3] Zunz, Z. Gesch. u. Literatur S. 194 und Graetz, Gesch. VIII, S. 11 und 12.

[4] Cb. Riva di Trento (1558) S. 8. Die betreffende Stelle ist in einer der „Hagahoth" enthalten, welche Schriften entlehnt sind, die theils von Zeitgenossen Klausner's, theils von älteren Autoren herrühren.

[5] Graetz, a. a. O. S. 12; vgl. Zunz, a. a. O. S. 194.

von unabhängigen Königen regiertes ungarisches Heimathsland wegen des Sieges, den die Türken 1444 bei Varna über die Ungarn erfochten, selbst dann nicht „Hagar" nennen können, wenn diese Benennung mit den Türken wirklich irgendwie zusammenhinge, was aber, wie wir gesehen, durchaus nicht der Fall ist. Dasselbe gilt von dem 1460 verstorbenen [1]) Isserlein in Wiener-Neustadt und von dessen Zeitgenossen, dem von Brünn nach Regensburg ausgewanderten Israel Bruna, die in der Nähe von Ungarn lebend und mit ungarischen Juden in regem Verkehre stehend [2]), wohl wissen mußten, daß der ungarische Staat damals noch der Türkei als ebenbürtiger Gegner gegenüberstand, aber Ungarn dennoch immer „Hagar" nennen [3]).

Aus alledem ergiebt sich, daß der Name „Hagar" mit den Türken durchaus Nichts zu schaffen hat, sondern eine viel ältere Bezeichnung für Ungarn ist, welcher wir bei Isaak Or-Sarua schon in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts begegnen, die demnach damals schon bekannt und üblich war.

Wäre diese Thatsache, vor Allem aber die obenerwähnte Einwanderung ungarischer Juden in die Türkei erkannt und beachtet worden, so hätte es nimmermehr geschehen können, daß bezüglich jener Schriftsteller, die entweder Zeitgenossen Isaak Or-Sarua's waren, oder früher als Dieser lebten, Zweifel erhoben wurden, ob sie unter „Hagar" Ungarn, oder ein anderes Land verstehen. Innere Gründe rechtfertigen diese Zweifel durchaus

---

[1]) Frankel-Graetz, Monatsschrift 1869, S. 133.

[2]) Isserlein, פסקים וכתבים Nr. 138, 184 und 185. Bruna, RGA. Nr. 25 und 214. Die Orts- und Personennamen in Nr. 214 sind alle rein ungarisch; גונדיש ist Gyöngyös; ואסן, nach der noch heute üblichen jüdisch-deutschen Aussprache, Waitzen, ung.: Vácz; לנגפוא = Lángfa; מיהא"ל und לאשל"ו sind die kernmagyarischen Namen Mihály und László.

[3]) S. die Stellen in der vorhergehenden Anmerkung.

nicht, und Alles, was dafür geltend gemacht wird, daß „Hagar" bei diesen ältern Autoren *nicht* Ungarn bedeuten könne, ist entweder ungerechtfertigt oder offenbares Mißverständniß.

Wir wollen die in Rede stehenden vielbesprochenen und vielbestrittenen Stellen näher betrachten. Es sind ihrer im Ganzen drei.

Die erste Stelle ist nicht viel, ungefähr 40—50 Jahre, älter als der Or-Sarua; sie ist in einem Responsum des um das Jahr 1200 verstorbenen [1]) französischen Gelehrten *Isaak* b. *Abraham* enthalten, das unter Andern auch im *Mardochai* zu Gittin IX, 446 Aufnahme gefunden hat. Den Inhalt desselben bildet die Beurtheilung eines Scheidebriefes, welchen Jemand aus dem Lande „Hagar" seiner in Frankreich lebenden Frau zugeschickt hat, und welcher bezüglich mancher Aeußerlichkeiten, namentlich aber der Schreibung gewisser französischer Namen, von den in Frankreich üblichen Normen abwich [2]). Löw wollte hier, der früher allgemein acceptirten Ansicht entgegen, unter „Hagar" nicht Ungarn, sondern „eines der *arabischen* Königreiche in *Spanien*" verstehen, weil ערבי, worauf wir noch zurückkommen, bei den Syrern und bei den jüdischen Poeten des Mittelalters Benennung des Arabers ist, und weil aus dem Gutachten hervorgeht, „daß die Aussprache der Juden im Lande Hagar den französischen Rabbinen bekannt war, was aber in Bezug auf die ungarischen Juden höchst unwahrscheinlich ist [3])". Warum? Haben doch die in den entlegensten europäischen Ländern wohnenden Juden, wovon weiter unten noch gelegentlich die Rede sein wird, schon in viel früherer Zeit häufig mit-

[1]) Vgl. über ihn *Groß*, in *dieser* Monatsschrift XX, S. 248.

[2]) Dies der früher ungenau aufgefaßte Thatbestand, welchen *Steinhardt* richtig festgestellt hat; s. Ben-Chananja V, S. 16; vgl. das. IV, S. 248.

[3]) Ben-Chananja X, S. 616 und Graphische Requisiten das.

einander verkehrt! Ist doch, um hier nur ein Beispiel anzuführen, Isaak Or-Sarua, der der Geburt nach ein Böhme, und ungefähr um die Zeit, wo dies Gutachten erfloß, in Ungarn, das er „Hagar" nennt, gereist war, auch in Frankreich gewesen, wo er sich lange Zeit aufgehalten hat [1]). Warum sollten die französischen Rabbiner durch ihn und durch andere ähnliche Reisende und Schüler Nichts von der Aussprache der Juden in Ungarn haben erfahren können? Hat sich doch Raschi in Troyes schon hundert Jahre vorher in seinen Schriften einzelner slavischer, speziell böhmischer Worte bedient, welche aus slavischen Ländern stammende Schüler, und solcher gab es in Frankreich schon im IX. Jahrhundert, ihm zugebracht, oder doch nachträglich in seine Schriften hineingebracht haben [2])! Aber aus dem Responsum Isaak b. Abraham's ist überhaupt nicht zu folgern, „daß die Aussprache der Juden im Lande Hagar den französischen Rabbinen bekannt war". Wenn es dort heißt: „Aus dem Orte, in welchem der Mann sich befand (als er den Scheidebrief abschickte) und aus dem Orte, wo der Scheidebrief geschrieben wurde, ergiebt sich, daß dieser aus dem Lande Hagar kam, und daß ihre Aussprache (des Französischen) eine weiche ist [3])"; so sagt Isaak b. Abraham damit nicht, daß er wisse, wie die Juden im Lande Hagar das Französische aussprechen, sondern daß die Beschaffenheit des vom Lande Hagar eingeschickten Scheidebriefes darauf hinweise, daß die Aussprache der dortigen Juden eine weiche ist.

Aus der fehlerhaften Schreibung aber, mit welcher diese Juden, in Folge ihrer weichen Aussprache, zwei französische Na-

---

[1]) Groß a. a. O. S. 249 und 253.

[2]) Harkavy, die Juden und die slavischen Sprachen S. 20 flg.

[3]) מתוך מקום דירת האיש ומקום כתיבת הגט מוכח שמארץ הגר בא והוא לשונם לדבר לשון קלילא.

men wiedergaben, läßt sich kaum Etwas folgern, am allerwenigsten aber, wie Löw meint, daß sie auf spanische Juden hinweist, „da j vor e und i fast wie das spanische g klingt." Wäre hier unter „Hagar" wirklich eines der „arabischen Königreiche in Spanien" zu verstehen, so käme nicht die spanische Aussprache oder Schreibweise, sondern sicherlich die arabische in Betracht. Die fehlerhafte Orthographie des Scheidebriefes weist vielmehr, wenn wir überhaupt Etwas aus ihr folgern dürfen, eher auf ungarische, als auf spanische oder arabische Juden hin [1]). Es liegt also durchaus keine Ursache vor, anzunehmen, daß Isaak b. Abraham unter „Hagar" ein anderes Land verstanden haben sollte, als der fast um dieselbe Zeit lebende Isaak Or-Sarua, nämlich Ungarn.

Die zweite Streitfrage bildet eine Stelle im Raschi-Com-

---

[1]) In dem Scheidebriefe sind die Namen der Stadt Bourges und des Flusses Cher falsch geschrieben. Bourges, bei den französischen Juden בואורייש, war hier בורזיש geschrieben, also das französische »ge« durch den Buchstaben »z« ausgedrückt, was der alten ungarischen Orthographie entspricht, welche das heute übliche »zs«, das dem Lautwerthe nach das französische »ge« ist, mit einem einfachen »z« zu schreiben pflegte. Spanier hätten hier ein »j«, Araber ein ג geschrieben. Der Cher-Fluß, bei den französischen Juden קיר (über diese Schreibung vgl. Steinhardt a. a. O. das.) war hier יר geschrieben, was Isaak b. Abraham mit den Worten entschuldigt: „Da es im Hebräischen keinen Buchstaben giebt, der dem Französischen (nämlich dem »ch«) entspricht, ist es ganz gleich, ob man ein י oder ein ק dafür (für »ch«) setzt." Offenbar ist das der Sinn des כיון שאין שום אות במקום הלעז כך שוה י"ד במקום קי"ף, von welchem Satze Meïr aus Padua (Katzenellenbogen), der sich (RGA. Nr. 11) auf dieses Gutachten Isaak b. Abraham's beruft, sagt, daß er ihn nicht klar verstehen könne. Die abweichende Schreibung der Namen in dem in Rede stehenden Scheidebriefe ist übrigens kaum auf die eigenthümliche Aussprache der Juden in „Hagar" zurückzuführen. Die Rabbiner, welche dort den Scheidebrief ausgestellt haben, ließen die ihnen unbekannten französischen Eigennamen offenbar so schreiben, wie der betreffende Jude aus Frankreich, der ihn ausstellen ließ, aber die in Frankreich rezipirte Schreibweise selber nicht kannte, es ihnen in die Feder dictirt hat.

mentar zu Joma 11 a, wo der Ausdruck שערי מדינות folgendermaßen erklärt wird: יש מדינה מוקפת הרים ויערים בכמה פרסאות ואין יוצאין ממנה אלא דרך שערים כגון ארץ הגר. Hier will Löw [1]) unter „Hagar" abermals nicht Ungarn verstanden wissen, denn „Raschi müßte sich also das Gebiet Ungarns so enge gedacht haben, daß dasselbe von einer, sich nur auf mehrere Meilen erstreckenden Berg- und Waldkette eingeschlossen werden kann. Wie könnte Raschi zu einer solchen Vorstellung gekommen sein?" Er ist aber auch wirklich nicht zu ihr gekommen! Er sagt nämlich durchaus nicht, daß das ganze Land von einer solchen nur mehrere Meilen langen Kette eingeschlossen sei, sondern, wie aus seinen obenangeführten Worten deutlich hervorgeht, weiter Nichts, als daß es Länder gebe, die auf mehrere Meilen von Bergen und Wäldern umgeben seien, aus welchen man, nämlich dort, wo diese Berg- und Waldkette die natürliche Grenze bildet, nur durch Thore, d. h. Engpässe, hinausgehen kann [2]), und ein solches Land sei z. B. „Hagar". Und das ist eine Beschreibung, die gerade auf Ungarn sehr gut paßt und Raschi durch ein weltgeschichtliches Ereigniß, das sich zu seinen Zeiten zugetragen hat, ganz besonders nahe gelegt wurde. Die Wallbrüder nämlich, welche zu Beginn des ersten Kreuzzuges, also neun Jahre vor dem Tode Raschi's, die jüdischen Gemeinden am Rhein, an der Donau und an der Moldau hinschlachteten, wurden bekanntlich später der Reihe nach in Ungarn aufgerieben oder doch zersprengt, worin selbst christliche, und noch dazu geistliche Schriftsteller eine göttliche

[1]) Ben-Chananja X, S. 616.

[2]) Sollte hier, wie Löw meint, gesagt werden, daß das ganze Land „von einer, sich nur auf mehrere Meilen erstreckenden Berg- und Waldkette eingeschlossen werden kann", wären auch die Worte בכמה פרסאות nicht nur überflüssig, sondern geradezu sinnstörend, und müßte es einfach heißen: יש מדינה מוקפת הרים ואין יוצאין ממנה וכו'.

Vergeltung erblickten [1]). Die Juden haben selbstverständlich diese Ansicht getheilt und sicherlich viel von dem Lande gesprochen, in welchem ihre Verfolger den Untergang gefunden hatten. Daß aber die Schaaren Walther's, Peter's des Einsiedlers, Volkmar's und Gottschalk's nach einander von den Ungarn geschlagen, endlich aber das fast 200000 Mann starke Heer der Kreuzfahrer unter Emicho bei Wieselburg und Ungarisch-Altenburg von dem ungleich kleinern Heere der Ungarn unter König Koloman vernichtet werden konnte, war zumeist den durch Berge und Flüsse, damals auch durch Sümpfe und Wälder geschützten Grenzen des Landes zu verdanken, ein Umstand, welchen die zeitgenössischen Schriftsteller, aber auch die späteren jüdischen Chronisten scharf genug hervorheben [2]), so daß die, nur an wenigen Punkten zugänglichen und daher leicht zu vertheidigenden, natürlichen Grenzen von Ungarn seit dieser Zeit, also seit dem Jahre 1096, in ganz Europa viel besprochen und ebenso bekannt waren, wie heute die Karpathenpässe, der Rothethurm-Paß und das eiserne Thor. Es ist daher natürlich und in den damaligen Zeitverhältnissen begründet, daß Raschi, wenn er den talmudischen Ausdruck שערי מדינתא erklären und ein Beispiel beibringen will, gerade auf Ungarn verweist. Die drei Worte, mit welchen er seine Erklärung schließt: כגון ארץ הגר, sind zu einer Zeit, wo die Juden den mit ihrem Blute bezeichneten Weg der Kreuzfahrer so eben noch mit ängstlicher Spannung verfolgt hatten, vielsagende Worte gewesen.

(Schluß folgt.)

[1]) Graetz a. a. O. VI, S. 434.

[2]) Die, zumeist von geistlichen Scribenten herrührenden, christlichen Berichte s. bei Katona, Historia critica regum Hungariae stirpis Arpadianae III, S. 29 und 35 flg. Vgl. Joseph ha-Kohen's ס' דברי הימים לכלכי צ"ב u. s. w. S. 8 b flg. Die Karpathenpässe wurden noch im XIII. Jahrh. allgemein »portae« genannt; s. Szabó Károly, Magyarorsz. történetének forrásai, S. 97.

Ueber עיסה.

Ein Beitrag zur Sittengeſchichte der Juden vor und nach der Zerſtörung des zweiten Tempels.

Von

Dr. F. Roſenthal.

(Fortſetzung ſtatt Schluß.)

Die Regierung des Herodes bildet für die Klaſſe der עיסה, wie auch für die Proſelyten einen bedeutſamen Wendepunkt. Gehörte doch er ſelbſt, der König, dieſer Klaſſe der Vermiſchten oder Proſelyten an [1]). In dieſer Klaſſe allein konnte er eine Unterſtützung ſuchen und finden, ſoweit ein König ſeiner Art von Roms Gnaden doch immerhin auch einer Stütze im Volke bedurfte. Seine Verfolgung der Vornehmen, die Vernichtung ihres bisherigen Anſehens im Synedrium und die Bevorzugung von Perſonen ohne die Legitimation einer langen Ahnenprob ſind hiſtoriſch verbürgte Thatſachen [2]). Mit dieſem Syſtem ſtimmt die Verbrennung der Archive als eine faſt nothwendige Conſequenz wohl überein. Dadurch hat er einerſeits den מיוחסים jedenfalls unheilbare Wunden geſchlagen und ihre Genealogie fü

[1]) Ueber die Abſtammung des Herodes ſind vielfache Verſionen. Graetz Geſch. Bd. 3 p. 171 entſcheidet für deſſen idumäiſch-proſelytiſche Abſtammung. Ich mache hier nur noch auf eine gelegentliche Notiz des Joſephus aufmerkſam, Alterth. XIV, 16, 4, wo er den Herodes bezeichnet οἰκίαι ὄντα δημοτικῆς, καὶ γένους ἰδιωτικοῦ καὶ ὑπακούοντο τοῖς βασιλεῦσι. Letzteres klingt wie עבד מלכים. Damit ſtimmt Baba batra 3 a.

[2]) Joſephus Alterth. XV, 1, 1. Vergl. damit bello jud. I, 18, 4 und f. Graetz daſ.

immer in Verwirrung gebracht, dagegen den dritten Stand aus seiner bisherigen Degradation gehoben.

Für die Priester, für welche ein genealogischer Nachweis eine wichtige religiöse Forderung war, konnte ein solcher Zustand wenigstens nicht von Dauer sein. Und wenn Herodes auch deren Verzeichnisse überhaupt zerstört hätte, so wäre auch alsbald jener Fall eingetreten, von welchem Josephus berichtet [1]), daß man nach den Kriegen häufig und besonders zu seinen Zeiten für die Priester neue Listen angelegt hat. In seiner Selbstbiographie sagt Josephus, daß er seinen Stammbaum den öffentlichen Geschlechtstafeln entnommen habe [2]); also waren solche zu seiner Zeit für die Priester bestimmt vorhanden. Dagegen findet sich für die Fortführung der öffentlichen Geschlechtstafeln für die Israeliten um die letzte Zeit des zweiten Tempels keine Spur. Vieles spricht sogar entschieden dagegen und ganz besonders der Geist der Zeit. In der Mischnah wird bei denjenigen Bestimmungen, die sich nur auf die Zeit des Tempels beziehen, nicht von ישראלים מיוחסים, sondern von ישראלים המשיאין לכהונה gesprochen [3]). Denn eigentliche מיוחסין, d. h. solche, die mit einem genealogischen Nachweis versehen waren, bildeten von Herodes ab nicht den Hauptbestandtheil des Synedriums. Das Synedrium beschäftigte sich überhaupt nicht mehr, wie wahrscheinlich in alter Zeit, mit der Genealogie der Israeliten, sondern blos mit der der Priester [4]). Gewiß haben manche vornehme Fami-

---

[1]) Contra Apionem I, 7.

[2]) Vita 1 ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις ἀναγεγραμμένην [illegible].

[3]) Sanhedrin p. 32 a und Tosefta Sanhedrin 7. In den talmudischen Abhandlungen bezieht sich der halachische Grundsatz מעלה עשו ביוחסין [illegible] auf Priester, s. Ketubot 13 a und 15 a, Kidduschin 73 a, vergl. [illegible] dazu.

[4]) Middot Ende לשכת הגזית שם היתה סנהד׳ גד׳ של ישראל יושבת [illegible] ודנה את [illegible]. Nach Joseph. cont. Ap. das. scheint es, daß die Priester

lien ihre Genealogie als Privattradition für sich bewahrt
mehrfach auch schriftlich weiter geführt [1]); allein diese bilde
nicht die Regel. Die Zeit des Hillel und Samaï und i
mächtigen Schulen hatte eben andere Ideale als die ältere Z
Da war nicht mehr die Reinheit der Abstammung so sehr
Grundlage für Ansehen und Würde, sondern vielmehr Geis
größe und die Kenntniß des Schriftthums und der Ueberli
rungen. Eine Zeit, welche den Grundsatz hat: „ein geleh
Bastard hat den Vorzug vor einem unwissenden Hohenpriester:"
kann nicht zugleich das Streben haben, alte Stammbäume
cultiviren. In einer solchen Zeit, wo auch Proselyten viel
in die Schulhäuser eintraten, mußte auch eine günstige Wa
lung der langen Zeit mit Unrecht geübten Absonderung
den Proselyten eintreten. Und damit traten auch selbstverstä
lich die mildern Bestimmungen für Issah ein.

IV.

Der Grund für die eheliche Absonderung von den Fami
der Issah liegt also in deren zweifelhafter oder besser wahrsch
licher Vermischung mit den Proselyten, deren Zahl seit Joh

---

sich mit ihren Listen beschäftigt haben. Dann wäre dies mit eine Funk
des בית דין של כהנים gewesen, welches in Ketubot 12 a bei einer Be
nung erwähnt wird, welche nach dem Jeruschalmi daselbst den
hatte, die Priesterehen mit Israeliten einzuschränken. Damit wäre
את הכתונה nicht im Widerspruch; dieses könnte bedeuten, daß das
ebrium in zweifelhaften Fällen die gerichtliche Instanz bildete. Auch
Tosefta Sanhedrin 7, welche בודקין את יחוסי כהונה hat, könnte d
eine gerichtliche Untersuchung gemeint haben.

[1]) S. Jeruschalmi Taanit IV, 2 und babli Kidduschin 71 a den S
des R. Jochanan daselbst. Vergl. auch Pesachim 62 b. Der Satz
Samuel Ketubot 12 b, der von משפחות המיוחסות בישראל han
dürfte sich vielleicht auch auf den Ueberrest derer, die noch mit einem
milien-Verzeichniß versehen waren, beziehen. Vergl. damit auch die w
Notiz des Africanus bei Euseb. das.

[2]) Horajot letzte Mischnah.

[illegible] bekanntlich sehr bedeutend in Judäa wurde. [1]) Dafür ist uns zunächst die ohne jegliche Tendenz mitgetheilte Notiz des Africanus ein klassischer Beleg. Die dritte Klasse, die der Vernichten, wurde nach ihm auch Proselyten genannt (*τοὺς τε ἀπορρήτους γειώρας τοὺς ἐπιμίκτους*). Sie waren die Vernichten wegen ihrer mehrfachen Verbindung mit Proselyten, die die Priester und priesterlich reinen Familien der Israeliten [illegible] dieselben, wenn auch nicht ganz mit Recht גרים, weil [illegible] sie für priesterliche Ehen den entschiedenen Proselyten und [illegible] Nachkommen vollständig gleichstellte. Die Priester und all [illegible]jenigen, die auf ihre Reinheit der Abstammung einen Werth [illegible]ten, hielten sich in ehelicher Beziehung von Beiden in gleicher [illegible]ise fern. Eine noch ziemlich deutliche Reminiscenz ist uns [illegible]ch in der Begründung der Unreinheit der Issah durch R. Simeon b. Menassia enthalten. מפני מה אמרו עיסה פסולה מפני שספק חללים נטמעו בה מכירין ישראל ממזרים ונתינים שביניהם ואין מכירין חללים שביניהם. [2]) Dieser Satz befindet sich offenbar insofern in [illegible]reinstimmung mit der oben citirten Boraita im Jeruschalmi כל שאין בה לא משום חללים שבינ ואין מכירין, als es ja auch hier heißt [illegible]. Denn wovon man keine Spuren erkennt, das [illegible] eben als nicht vorhanden angenommen. Auch der Satz

[1]) Johann Hyrkan hatte die Idumäer gewaltsam zum Judenthum [illegible], von denen derselbe nach Graetz (Gesch. der J. Bd. 3, dritte Aufl. [illegible], eine Colonie mitten in Judäa hinein verpflanzt hat. Dasselbe [illegible]chren hatte sein Sohn Aristobul gegen die eroberte Landschaft Idu[illegible] beobachtet, Jos. Alterth. XIII, 9, 1 und 11, 3. Auch das zum Ju[illegible] übergetretene adjabenische Königshaus dürfte bei dem wiederholten [illegible]halte daselbst manche Proselyten nach Palästina gezogen haben. [illegible] die Zunahme von Proselyten auch nach der Zerstörung Jerusalem's [illegible] Graetz Gesch. Bd. 4, 2. Aufl. p. 108 ff.

[2]) Tos. Kidduschin cap. V. In babli Kethubot 14 b lauten die Worte R. Simeon b. M. anders עיסה כל שנטמע בה ספק אלמנת יוחזי. Diese Veränderung ist, wie wir weiter sehen werden, von dem ver[illegible]ten Standpunkte der babylonischen Gemara dieser ganzen Materie [illegible]über abhängig.

כל שאין בה משום חלל kann doch nichts anderes meinen, als da Spuren für eine Vermischung mit חללים nicht vorhanden sin Aber trotz des Mangels einer jeglichen Spur stand die Iss im Verdacht einer Vermischung mit חללים! Nach Graetz hät eine allgemein verbreitete Sittenlosigkeit und die vielfache Schä dung der Frauen während der römischen Kriege den Grund f den Verdacht gegen die Reinheit vieler Familien gegeben. Ab in diesem Falle würde ja auf solchen Familien der Verda nicht blos wegen חללים sondern auch wegen ממזרים ruhen müss Wie mir scheint, haben nicht ausnahmweise Zustände und Erei nisse, deren Consequenzen die bittere Noth der Zeit überwind und übersehen lehrt, die Issah und den Verdacht gegen diesel geschaffen, sondern vielmehr alte und stationäre sociale Verhältni die von sehr langer Dauer waren! Das Zeugniß des Ra Josua vor R. Jochanan b. Sakkai beruft sich doch jedenfalls a die alte Zeit vor dem großen Römerkriege und behandelt Iss ohne nähere Erklärung als etwas Altbekanntes. Sie ist a in der That sehr alt. Sie beginnt zur Zeit des Esra und N hemia mit der Klasse der Vermischten und der wegen ihrer zwei haften Abstammung Ausgeschiedenen, und sie wurde bedeut vermehrt, als durch den Hinzutritt ganzer proselytischer Stäm der Kreis der proselytischen חללים sich gar sehr erweitert h Es scheint mir daher nicht zufällig, daß die Tosefta [1]) ihre C troverse über Issah unmittelbar an die über Proselyten anschließt. Außerdem fällt aber auch die Wandlung der A schauungen über Issah, welche wir oben bereits nachgewi haben, mit der über Proselyten der Zeit nach in ganz auf liger Weise zusammen. Diese Gleichzeitigkeit der halachis Wandlung läßt auch auf einen ursprünglichen innern Zus menhang beider halachischen Materien schließen.

---

[1]) Vergl. den Zusammenhang an der oben citirten Stelle.

Ueber Proselyten werden uns in der Mischnah drei Ansichten tradirt [1]). Nach Rabbi Jehuda wird ein Proselyt vollständig als חלל erklärt. Die Töchter männlicher Descebenten von Proselyten sind danach für immer ungeeignet für eine priesterliche Ehe. Nach R. Elieser b. Jakob gilt nur die Tochter eines proselytischen Vaters und einer proselytischen Mutter als חללה, während die Tochter eines proselytischen Vaters und einer israelitischen Mutter oder eines israelitischen Vaters und einer proselytischen Mutter als priesterlich rein anzusehen ist. Die mildeste Ansicht vertritt R. Jose, der selbst die Tochter zweier proselytischer Eltern für priesterlich rein erklärt. Die strenge Ansicht des Rabbi Jehuda, daß die Proselyten als חללים anzusehen sind, war jedenfalls die in alter Zeit herrschende. Es ist wohl undenkbar, daß Rabbi Jehuda bloß mit seiner persönlichen Autorität sich in Widerspruch gesetzt hätte mit der zu seiner Zeit jedenfalls schon in allgemeiner Geltung gewesenen mildern Ansicht des Rabbi Elieser b. Jakob, dessen Lehren schon der viel ältere Ben Azai gepriesen hatte, und daß derselbe ganz spontan zu einer für seine Zeit so unzeitgemäßen Strenge gekommen wäre, wenn er nicht in alten Ueberlieferungen eine sichere Stütze für sich gehabt hätte [2]). Vielmehr glaube ich in der Meinung des

---

[1]) Kidduschin 77 a ר׳ יהודה אומר בת גר זכר כבת חלל זכר ר׳ אלעזר בן יעקב אומר ישראל שנשא גיורת בתו כשירה לכהונה וגר שנשא בת ישראל כשירה לכהונה אבל גר שנשא גיורת בתו פסולה לכהונה אחד גר ואחד עבדים משוחררים אפילו עד עשרה דורות עד שיהא אמו מישראל ר׳ יוסי אומר אף גר שנשא גיורת כשירה לכהונה. Eine vierte Ansicht, die des R. Simeon b. Jochai das. 78 a, stellt die Proselyten selbst für Priesterehen den Israeliten wesentlich vollständig gleich. Jedoch von dieser können wir hier absehen, weil sie für unsern Gegenstand nicht ins Gewicht fällt.

[2]) In babl. Kidduschin 78 a, jerusch. Kidduschin IV, 6 und Torat Kohanim Abschnitt Emor werden je drei verschiedene Deutungen als Grund angegeben, ein Beweis, daß dieselben nicht von R. Jehuda tradirt wurden. Vergl. übrigens Raschi Pesachim 66 a und Sukka 31 a, wonach überhaupt

Rabbi Jehuda noch ein Residuum sehr alter und früher herrschend gewesener Normen zu erblicken, die aber die mildere Halacha des R. Elieser b. Jakob aus der allgemeinen Geltung verdrängt hatte. Rabbi Jehuda ist eben noch der späte, vielleicht einer der letzten Repräsentanten jener strengen Ausscheidung und Absonderung der Proselyten und Vermischten von den priesterlich Reinen, welche Esra und Nehemia im Interesse der energischen Concentrirung, der Reinerhaltung des Glaubens und der gefährdeten Einheit des noch jungen und schwachen Gemeinwesens eingeführt hatten. Tief ins Volksleben eingewurzelte Anschauungen und Einrichtungen sterben nur langsam und allmälig ab; sie überdauern den Geist, der sie beseelte, oft um viele Jahrhunderte, und sie erhalten sich noch lange zähe in einzelnen Theilen, selbst nachdem der neue Geist ihnen den breiten Boden der Gesammtheit bereits entrissen hat. Dieser neue Geist trat im letzten Jahrhundert des zweiten Tempels in seine Rechte, zur Zeit als die Vermischung und Verschmelzung mit den zahlreichen Proselyten die Klasse der Issah zu einer großen, breiten und mächtigen Volksschicht anwachsen ließ, als ein Proselyt auf dem Throne, Herodes, die herabgekommene schwächliche Geburtsaristokratie aus dem Synedrium, aus allen hohen Aemtern und auch aus dem Lande jagte, und als Samai und Hillel in ihren Lehrhallen einen höhern Adel, den Adel des Geistes und der Torakenntniß im Volke auch unter Proselyten, denen der Letztere sich besonders liebevoll zuwandte, verbreiteten und verallgemeinerten. Es war eigentlich kein neuer Geist, sondern der alte des Pentateuch und der reinern Traditionen, wie sie von Schemajah und Abtalion gelehrt wurden und die dafür von ihren Gegnern selbst als Proselyten bezeichnet wurden [1]; aber

sämmtliche Deutungsregeln außer dem מ"פ auf Tradition sich stützen müssen.

[1]) Schemajah und Abtalion sind sicherlich mit Sameas und Pollion iden-

er mußte von Neuem ins Leben eingeführt werden, und es dauerte lange, bis er zu einer allgemeinen und dauernden Herrschaft gelangte. Als erster Vertreter des Fortschritts nach dieser Seite erscheint uns der vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels lebende Rabbi Elieser ben Jakob [1]).

---

tisch, welche nach Josephus Alterth. XV, 1, 1 von der Verfolgung der Vornehmen durch Herodes verschont wurden und von Herodes sogar hoch in Ehren gehalten wurden „ἐτιμῶντο δὲ μάλιστα παρ' αὐτῷ Πολλίων ὁ φαρισαῖος καὶ Σαμέας“ . . . Letzterer ist derselbe, der in dem Prozesse des Herodes in einem kleinmüthigen Synedrium allein den Muth wahrer Frömmigkeit und die Würde der Gerechtigkeit bewahrt hatte. Jos. Alterth. XIV, 9,4. Dieselben wurden sicherlich wegen ihres Paktirens mit Herodes von ihren verfolgten Genossen verurtheilt und angefeindet. Ein Product dieser Feindschaft dürfte vielleicht die Relation Joma 71 b und Gittin 57 b sein, daß dieselben proselytischer Abstammung waren. Das Lehrhaus derselben dürfte vielleicht auch deshalb nur wenig besucht worden sein, was Hillel später sämmtlichen Gelehrten zum schweren Vorwurf machte, Pesachim 66 a מי גרם לכם . . . שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון.

[1]) Nach Frankel in Darke hamischne p. 73 gab es zwei Tanaim zu verschiedenen Zeiten, welche Rabbi Elieser (oder Eleasar) b. Jakob benannt wurden. Der erste lebte vor und nach der Zerstörung des Tempels, der zweite viel später, als einer der jüngeren Schüler des Rabbi Akiba. Nur der erste hatte aber jene hohe Autorität, von der es galt משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי. Nun könnte man leicht durch die Zusammenstellung unseres R. Elieser b. Jakob mit Rabbi Jehuda und R. Jose zu der Annahme verleitet werden, daß wir es hier mit dem jüngeren dieses Namens zu thun haben. Allein derselbe ist hier ganz entschieden der ältere. Erstens wird derselbe R. Elieser b. Jakob mit etwas verändertem Wortlaut in der Mischnah Bikkurim I, 5 ganz allein und ohne Zusammenstellung mit Rabbi Jehuda und Rabbi Jose gebracht: ר' אליעזר אומר אשה כח גרים לא תנשא לכהונה עד שתהא אמה מישראל. Offenbar hat hier Rabbi Jehuda Hanaßi bei der blos gelegentlichen Berührung des Gegenstandes sich begnügt, die alte Mischnah des R. Elieser b. Jakob zu citiren, welche eben den späteren Widerspruch des R. Jehuda und R. Jose noch nicht kannte. Deshalb citirt auch die Gemara Jebamot 57 a, mit offenbarer Uebergehung der gerade behandelten Mischnah aus Kidduschin, den R. Elieser b. Jakob aus Bikkurim, weil ihr eben die höhere Autorität des älteren R. Elieser b. J., wie es aus der Mischnah Bikkurim ersichtlich ist, für die Ansicht des R. Jochanan wichtiger zu sein schien als die des späteren, den man

Auch dieser hatte die Proselyten noch nicht voll und ganz den Israeliten reiner Abstammung gleichgestellt; aber er hat ihnen doch die Möglichkeit geboten, wenigstens von ihren Kindern den Makel der חללות zu beseitigen. Nach ihm waren zwar die Kinder durchaus proselytischer Abstammung nach immer פסולי כהונה, dagegen hatte er doch Mischlinge, deren Vater oder Mutter Israeliten waren, den Israeliten reiner Abstammung vollständig gleich gestellt. Damit hatte er die sociale Scheidewand, welche Esra und Nehemia im Interesse der nationalen Wiedergeburt ihres gefährdeten jungen Gemeinwesens zwischen Proselyten und Israeliten reiner Abstammung aufgerichtet hatten, zum großen Theile niedergerissen; aber das Fundament desselben hatte auch er noch unangetastet gelassen, insofern als er für die Herstellung einer vollen Integrität eine Beimischung israelitischen Blutes für nöthig erachtete. Erst mit dem spätern Rabbi Jose kommt die reine Halacha zum Durchbruche, welche schließlich die letzten Reste des morschen Baues beseitigte, der lange genug eine nicht mehr berechtigte und begründete sociale Scheidung und Spaltung zwischen den treuen Bekennern eines Glaubens und einer Lehre bildete. Freilich hat die Halacha den alten Brauch der Absonderung nicht alsbald vollständig verdrängt [1]; aber

---

in der Mischnah Kidduschin hätte annehmen können. Damit wäre also die Schwierigkeit in Tossafot Jebamot daselbst Schlgw. דאכי beseitigt. Zweitens heißt es in babl. Kidduschin 78 b ausdrücklich: ומיום שחרב בית המקדש נתנו כהנים סלסול בעצמן כר' אליעזר בן יעקב. Diese Stelle spricht unumstößlich für den ältern R. Elieser b. Jakob; denn nur dieser hat um die Zeit der Zerstörung des Tempels gelebt, während der jüngere sehr lange Zeit nachher geboren sein müßte.

[1] S. die in letzter Anmerkung citirte Stelle aus Kidduschin 78 b, vergl. auch Jeruschalmi Kidduschin IV, 6, wonach die Priester noch zur Zeit des Rabbi Abuha den alten Brauch (מנהג) wie R. Elieser b. Jakob festhielten, obgleich die Halacha des Rabbi Jose längst als Halacha des Lehrhauses galt.

die Zeit kam ihr zu Hilfe und führte sie zu einer allgemeinen siegreichen Anerkennung.

Den gleichen historischen Entwickelungsgang, wie die Proselyten, hatte auch die Klasse der Issah durchzumachen. Der einzige Makel, der an ihr haftete, war doch nur ihre überaus zahlreiche eheliche Verbindung und Vermischung mit Proselyten. Es war dies freilich kein Makel illegitimer Abstammung, denn die Ehen mit Proselyten waren ja für nichtpriesterliche Israeliten gestattet und vollständig legitim; aber immerhin ein Makel und eine Zurücksetzung, als dieselben dadurch zu einer Verbindung mit den vornehmern priesterlich reinen Kreisen nicht emporsteigen durften. Mit der Wandlung der halachischen Normen für die Proselyten mußte also zugleich eine solche für Issah eintreten. Diese trat auch in der That absolut gleichzeitig ein. Wie Rabbi Elieser ben Jakob den Uebergang zu einer milderen Ansicht über die Proselyten bildet, so sind dessen jüngere Zeitgenossen Rabbi Josua und Rabbi Jehuda b. Bethera die gleichzeitigen Vertreter milderer Bestimmungen über Issah. Das Zeugniß der Letzteren bezog sich bloß auf die Reintegrirung der Issahwittwe und auch dieses ist voll und ganz nur eine unabweisbare Consequenz der seiner Zeit zur allgemeinen Halacha erhobenen Meinung des R. Elieser b. Jakob über Proselyten.

(Schluß folgt.)

Notizen.

X.

Die Paragraphen der Mischnah Aboda sarah, Cap. II, 3, 4 und 6, werden durch § 5 unterbrochen, die einen das Verbot des Käses betreffenden Bericht des R. Jehuda enthält. Aber 3, 4 und 6 sind unstreitig der Mischnah des R. Meïr entlehnt. Zu § 3 wird eine Bemerkung des R. Simon b. Gamliel eingeflochten und ein Ausspruch des R. Akiba hinzugefügt. In 4 wird zweimal דברי ר״מ eingeschaltet, um die gegnerische Ansicht der חכמים einzuleiten. Endlich giebt § 6 die Erlaubniß des Oels durch Rabbi und seinen Gerichtshof. Man erlaube mir, nach Ausscheidung dieser fremden Elemente, hier die Mischnah des R. Meïr hinzusetzen, wie sie mir ursprünglich gelautet zu haben scheint:

אלו דברים של עכ״ום אסורין ואיסורן איסור הנאה : היין . והחומץ שהיה מתחילתו יין . וחרס הדרייאני . ועורות לבובין . ונדות עכ״ום וקנקניהן ויין של ישראל כנום בהן . החרצנים והזגין . והמוריים . וגבינות בית אונייקי : ואלו דברים של עכ״ום אסורין ואין איסורן איסור הנאה : חלב שחלבו עכ״ום ואין ישראל רואהו . והפת . והשמן שלהם . והשלקות והכבשים שרכן לתוך יין וחומץ . וטריפת טרופה . וציר שאין בה דגה . והחילקה . וקורט של חלתית . ומלח סלקונטית:

Wir haben alle Wiederholung weggelassen, weil sie blos durch die Unterbrechungen in der Redaction durch R. Jehuda Hannasi nöthig geworden waren. Wir haben ferner zwischen die verschiedenen Gegenstände immer einen Punkt gesetzt, um deren Zählung zu erleichtern. Nun man zähle, und man findet: 1) acht Gegenstände von denen man auch nicht einmal einen Nutzen ziehen darf; 2) zehn andere, die blos zu essen

verboten sind. Hat man hier nicht die authentischste Aufzählung der achtzehn Gegenstände (י"ח דבר), von denen die Mischnah Sabbat I, § 4 spricht und welche so viele Discussionen hervorgerufen hat? Die Meinung der חכמים vermindert blos die erste Classe und vermehrt die zweite; die Zahl 18 bleibt dabei unberührt. Ich traue mir kaum zu glauben, daß nicht irgend ein Talmudist, ohne mein Wissen, darauf aufmerksam geworden.

Diese Liste bietet viele Vortheile vor der R. Simon ben Jochai zugeschriebenen. Die letzten sechs dieser Liste: Sprache, Zeugniß, Gaben, Söhne, Töchter, Erstlinge, sind ganz anderer Natur als die zwölf ersten, die blos Speisen bezeichnen. Man hat bereits in der Gemara bemerkt, daß Verschwägerung mit den Heiden schon durch Moses verboten sei, und hat allerhand Nothbehelfe gesucht, um diese Schwierigkeit zu lösen. Dann fehlt das Verbot des Oeles, das allerdings schon vor der Makkabäerzeit untersagt war, aber doch erst durch Rabbi erlaubt wurde. Ferner werden drei geschälte oder enthülste Getreidearten, Spelz, Weizen und Gerste ohne Grund unterschieden, die in unserer Mischnah vielleicht in הרולקה vereinigt sind, da dieses Wort leicht die glatten Graupenarten bedeuten kann.

XI.

In der Mischnah (Baba batra 2, 9) wird verboten, Schindanger, Friedhöfe und Gerbereien anders, als in der Entfernung von fünfzig Ellen von der Stadt anzulegen. R. Akiba will dieses Verbot auf die Westseite beschränkt wissen. Das Wort ממערבה, dessen sich R. Akiba hierbei bedient, ist zu bemerken; sie stellt, für diesen Lehrer wenigstens, die Lesart in der Stelle Jesaias 45, 6 fest. In der Bibel, Venedig 1518, findet sich am Rande die Variante בה angegeben. Das Targum bietet ebenfalls ממערבא bei Norzi z. St. und וממערביה im

Reuchliniſchen Codex bei de Lagarde. In unſrer Miſchnah, wo die Verziehung eines Suffixums unmöglich iſt, hat man offenbar ein hê rafê in der Bibelſtelle nachgebildet.

Bei den Wörtern, welche die Hauptrichtungen ausdrücken, hat ſich das hê derart mit dem Namen verſchmolzen, daß man לימה ,לנגבה ſagte, und ſomit das versus doppelt ausdrückte. Der urſprüngliche Sinn des hê mußte ſich vollſtändig verwiſcht haben, wenn man gar, im Widerſpruche damit, ein mem voranſetzte, wie dies bei מצמונה (Joſ. 15, 10), oder hier der Fall iſt.

In der Toſefta (Baba batra 1, 8) wird der Grund für das ſpezielle Verbot des Weſtens angegeben: מפני שרוח הרוחא. Es ſei beiläufig bemerkt, daß der Toſeftaparagraph den Anfang unſerer Miſchnah gar nicht hat und ſomit ohne dieſelbe keinen Sinn giebt. Aber es iſt intereſſant zu ſehen, daß die jeruſalemiſche Gemara unſere Boraita anführt, ohne ſie weiter zu erklären. Den Bewohnern Paläſtina's war es durch die Erfahrung klar, daß die Weſtwinde, die vom Meere kommen, beſonders in den Sommermonaten dort faſt beſtändig wehen. Die Miasmen der Friedhöfe u. ſ. w. wurden alſo leicht nach der Stadt gebracht, wenn man ſie im Weſten anlegte. Den Babyloniern war dieſer Umſtand unbekannt, und ſo kam es denn, daß dort (Baba batra 25 a) endlich die Stelle ſo gedeutet wird, daß die Majeſtät Gottes im Weſten throne, und die Anlegung von Gerbereien und Friedhöfen von dieſer Seite der Städte eine Entweihung derſelben einſchließe! — Das Fürwort הוא bezieht ſich gewiß nicht auf das nicht erwähnte שכינה, ſondern auf רוח, Seite und Wind, indem man durch מערבה ein רוח מערבית ſtatuirte.

XII.

Wie ſo bedeutet גוזל (ebend. 2, 6) eine junge Taube?

Das bedeutet auch in der That das Wort nicht. Es verhält sich zu נפל wie גבור zu גבר und bezeichnet ein geflügeltes Thier, das wegen seiner Jugend noch nicht hochfliegen kann und leicht auf die Erde fällt. Wenn es hier für גזל gebraucht wird, so wird es durch das dabeistehende שובך Taubenschlag näher bestimmt. So begreift man, wie גישולא in den Targumim dazu dient, חרגל (3 M. 11, 22) zu übersetzen. So sagt Tanchum in seinem Murschid: נוע מן אלגראד צעיף יתסאקט עד מא ימיר „Chargôl ist eine nur schwach fliegende Heuschreckenart, die leicht fällt, wenn sie fliegt." — Man könnte vermuthen, daß חרג Metathese von רחג, für welches letztere die springende Fortbewegung des Lahmen bedeutet. Man denke dabei an die Variante von וידגו (2 Sam. 22, 46) und וידרגו (Ps. 18, 46).

Ich möchte bei dieser Gelegenheit mir die Frage erlauben, ob die recipirte Lesart Schobech mit Schin richtig ist? Mit Sin würde Sôbech mit dem hebräischen השובכה stimmen und an die gitterförmige Vorderseite des Taubenschlags erinnern. Der Name würde noch einleuchtender für den Käfig.

Lehrreich ist auch für die Unterscheidung des מורן von שובך (ebendas. 1, 6 die folgende Stelle des Tanchum: ומעלום אן שובך הו בנא אלחמאם לכנה מרבע אלבנא ואלדי יבנא מן חלך אלאבראג מדורא באלעמוד אלקאים יסמי מורן לאנה ישבה אלרמח פי עלוה וסריחה ואלרמח יסמי מורן. „Es ist bekannt, daß Sôbech einen viereckigen Taubenschlag bezeichnet; ist dagegen das Thürmchen rund und stützt es sich auf eine Stange, so nennt man den Taubenschlag Môrem, weil er in Bezug auf Höhe und runde Form einem Spieße gleicht, der im Aramäischen Môrem heißt."

J. Derenburg.

Eine angeblich griechische Stelle im Midrasch.

In Cant. R. zu II, 15 (אחזו) lesen wir folgende Stelle: אמר ר׳ יודן קיניגין מכללה ודיארטיה עתידים מן בלטוורא דא יחתו וייטורד זה שטיחם אחריהם בים. Daß hier eine Beziehung auf den Ausgang aus Aegypten ausgedrückt werden soll, ist aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ersichtlich und bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Satz griechisch ist, hat der selige Frankel (Monatsschr. III, 73) folgende Entzifferung versucht: *κυνήγιον μέγαλα ἐδιάρτα, ἐζήτουν μὲν, βλαδαροι δε διῶκται ἐθηρῶντο*, das heißen soll: „Er (Gott) täuschte die Jagd (= die Jäger) auf eine große Weise; sie stellten zwar nach, aber die albernen Verfolger wurden gefangen."

Ich will mir über Styl und Sinn dieser griechischen Sentenz kein Urtheil erlauben, wohl aber dürften die folgenden Fragen berechtigt sein:

1) Wie kam R. Judan dazu, einen griechischen Satz auszusprechen, wenn dieser Satz nicht etwa — was nicht nachgewiesen worden ist — ein s. Z. allbekanntes Sprüchwort ist?

2) Gesetzt es wäre ein Citat, sollte nicht die gewöhnliche Einführung היינו דאמרי אינשי oder Aehnliches hier erwartet werden?

3) Was bedeuten die letzten oben angeführten Worte, die sich unmittelbar an die vermeintlich griechischen anschließen? Was ist שטיהם oder שטיהם?

Eine Bemerkung jedoch im מתנות כהונה führt auf die richtige Entzifferung dieser in allen Fällen furchtbar corrumpirten Stelle. Sie lautet: ובספר ישן מצאתי קיניגין ותתיירן ההיד מוציא אסירים וכו׳. Daß תתיירן für תייטרן (θέατρον) verschrieben ist, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Eben so darf nur angedeutet werden, daß κυνήγιον und κυνηγέσιον im späteren Griechisch auf die Thierkämpfe im Amphitheater angewendet wird und speziell das Material für diese Kämpfe (die Kriegsgefangenen als Gladiatoren, die Thiere ꝛc.) bedeutet, während θέατρον das Zuschauerpersonal, das Publicum heißt.

Nach diesen Voraussetzungen setze ich die corrumpirte, und die nach Anleitung des Mathn. Kah. restaurirte Leseart untereinander, und der Leser wird sich überzeugen, daß hier außer קיניגין und תייטרן kein griechisches Wort zu finden ist.

Corrump.: קיניגין מכלל הודי ארטיה עתידים

Restaur.: קיניגין ותייטרן ההיד מוציא אסירים

Corrump.: מן בלטוורא דא יח תווייטורד זה שטיהם

Restaur.: בכושרות אך וכו׳ תייטרן זה שנ׳ הבאים אחריהם בים.

Nachdem also vorher ausgeführt war, daß nicht die Spaltung des Meeres das größere Wunder war, sondern die Verblendung der Aegypter, die mit Roß und Kriegswagen u. s. w. einen so unwegsamen Pfad betraten, fügt R. Judan mit echter Midrasch-Ironie hinzu: Es war nichts weiter, als die tägliche Erscheinung in den Kampfspielen. Zuerst ziehen die Kriegsgefangenen mit allen Ausrüstungen (כושרות) in die Arena zum Kampf; dann natür-

lich kommt das Publikum nach; so heißt es denn הבאים אחרידם u. s. w.

Der Deutlichkeit halber sei die restaurirte Stelle hier wiedergegeben: אמר ר׳ יודן קינינן ואיטרן הה״ד מוציא אסירים בכושרות אך וכו׳ ואיטרן זה שנ׳ הבאים אחרידם בים.

Philadelphia, den 31. Januar.

Dr. M. Jastrow.

Recenſion.

Die Entwickelung des altiſraelitiſchen Prieſterthums. Ein Beitrag zur Kritik der mittleren Bücher des Pentateuchs von Dr. S. Maybaum. Breslau bei Wilhelm Köbner.

Ueber die Abfaſſungszeit der einzelnen bibliſchen Bücher und ganz beſonders über die Stellung und das Verhältniß der Bücher des Pentateuchs zu einander ſind die Bibelkritiker noch immer verſchiedener Meinung, namentlich iſt die Frage, ob dem ſogenannten Prieſtercodex oder der deuteronomiſchen Geſetzgebung die Priorität zuzuſchreiben, noch nicht in völlig befriedigender Weiſe beantwortet. Galt es bis vor wenigen Jahrzehnden noch als ausgemacht, daß — einzelne Zuſätze und Einſchaltungen abgerechnet — das Deuteronomium als das letzte Glied des Pentateuchs zu betrachten ſei, ſo haben neuere Forſcher wie Graf, Wellhauſen u. a. dieſe Anſicht hauptſächlich dadurch erſchüttert, daß ſie den Nachweis zu erbringen verſucht haben, daß im Prieſtercodex die Scheidung von Prieſtern und Volk, und ganz beſonders die Scheidung von Prieſtern und Leviten weit ſtrenger und conſequenter durchgeführt iſt, als im Deuteronomium, und daß die Einrichtungen der nachexiliſchen Zeit im Allgemeinen den Beſtimmungen des Prieſtercodex entſprechen, wenn ſie auch in manchen Stücken noch darüber hinausgehen. Dann aber drängt ſich die Frage auf: wie iſt das Verhältniß des pentateuchiſchen Prieſtercodex zu der theokratiſchen Ordnung Ezechiels aufzufaſſen, da ja letztere auch ein Prieſtercodex im Kleinen iſt? Hat Ezechiel den pentateuchiſchen Prieſtercodex vor ſich gehabt und abſichtlich mannigfache Aenderungen an denſelben vorgenommen? oder iſt das Umgekehrte der Fall?

Hat der Verfaſſer des Prieſtercodex aus Ezechiel geſchöpft? Di
Beantwortung dieſer Frage iſt eine ungemein ſchwierige, wei
mannigfache Momente zu Gunſten der einen wie der anderer
Löſung ſprechen. Nicht minder ſchwierig geſtaltet ſich die Unter
ſuchung über die hiſtoriſchen und anderweitigen Beſtandtheile de
ſogenannten Prieſtercodex, ob dieſelben nämlich aus der ſoge
nannten Grundſchrift entlehnt, ſchon vom Verfaſſer des Code
aufgenommen ſeien, oder ob erſt der Redactor den urſprünglic
nur aus einer Sammlung von Prieſtergeſetzen beſtehenden Code
durch Einfügungen von Erzählungen aus der Urgeſchichte Iſrael
erweitert habe.

Jeder Verſuch, dieſes Wirrſal zu ordnen und Licht und Hell
in daſſelbe einſtrömen zu laſſen, muß mit Dank begrüßt werde
und iſt ſelbſt dann als eine Bereicherung der Wiſſenſchaft z
betrachten, wenn nur ein negativer Erfolg dadurch erzielt, wen
nur das Irrige einer früher aufgeſtellten Hypotheſe dargethan
wird. Um ſo größer aber iſt der Gewinn, wenn es dem Ver
faſſer gelingt, durch geſchickte und vorſichtige Benutzung de
vorhandenen Quellen uns ein lebensvolles, naturgetreues Bil
der ſocialen und religiöſen Zuſtände, deren getreuer Spiegel di
verſchiedenen Bücher der Bibel ſind, zu entwerfen. Dieſer Ver
ſuch iſt Herrn Dr. Maybaum in der uns vorliegenden Schri
vortrefflich gelungen, und darum wird dieſelbe, obwohl mand
Einzelheiten anfechtbar, manche, wie wir nachweiſen werden, u
richtig ſind, einen bleibenden Werth behalten.

„Die Entwickelung des altiſraelitiſch
Prieſterthums" iſt genau genommen eine Culturgeſchi
des iſraelitiſchen Volkes, denn nicht nur die Geſtaltung des C
tus, ſondern auch die Agrargeſetzgebung, die Betheiligung
Volkes an den öffentlichen Feſten, das ſociale Leben, die Spe
Reinheits- und Ehegeſetze ſtehen im innigſten Zuſammenha
mit der Stellung der Prieſter. Namentlich aber iſt der Kan

zwiſchen Prieſter- und Prophetenthum, der von den Tagen des Propheten Amos bis zur Zerſtörung des erſten Tempels und noch über dieſe Zeit hinaus währt, von dem größten Einfluſſe auf die Entwickelung der reinen Gottesidee geworden. Es iſt dies ein Kampf zwiſchen Form und Inhalt, zwiſchen Weſen und Schein, zwiſchen Geiſt und Buchſtabe, zwiſchen althergebrachter Ueberlieferung und lebendiger Zeitſtrömung, zwiſchen äußerer und innerer Frömmigkeit. Dieſen Kampf von ſeinen erſten Anfängen bis zu ſeiner völligen Austragung oder vielmehr bis zu dem zwiſchen Prieſter- und Prophetenthum geſchloſſenen Compromiß ſchildert uns Maybaum in äußerſt anziehender und feſſelnder Darſtellung und läßt uns ſelbſt ſcheinbar kleinliche und nebenſächliche Umſtände in der Prieſtergeſetzgebung als Conſequenzen eines wichtigen Principes würdigen. Letzteres gilt namentlich von dem Abgabenſyſtem, das überaus anſchaulich entwickelt und bis auf einige näher zu beſprechende Punkte ſachgemäß motivirt iſt.

Was die Hauptfrage, das Verhältniß des Prieſtercodex zu Deuteronomium und zu der Ezechieliſchen Theokratie anlangt, ſo liefert Maybaum's Unterſuchung eine Beſtätigung der Annahme Graf's, daß das Deuteronomium das älteſte, der Prieſtercodex das jüngſte unter dieſen drei Werken ſei. Denn das Deuteronomium kennt noch keine Scheidung zwiſchen Prieſter und Leviten, ſondern verlangt nur, daß Levitenprieſter den Dienſt im Heiligthum zu Jeruſalem verſehen, und erklärt jede andere Cultusſtätte als verpönt. Die Einheit des Cultus wird wohl als eine Forderung ſchon der moſaiſchen Geſetzgebung bezeichnet, aber mit dem ausdrücklichen Zuſatze, daß die Verwirklichung dieſer Forderung erſt für die ſpätere Zeit eintreten ſolle, oder mit anderen Worten, das Deuteronomium kündigt ſie ſelbſt als eine Neuerung an und hebt zu ihren Gunſten die bis dahin in Geltung geweſene Culturfreiheit auf. Darum enthält es auch gleich-

zeitig Beſtimmungen über die Entſchädigungen, die den Leviten-
prieſtern in den zahlreichen Cultusſtätten des Landes für die
ihnen entzogenen Beneficien gewährt werden ſollen, ſo vor Allem
die Einführung des alle drei Jahre zu entrichtenden ſogenannten
„Armenzehnten."

Für Ezechiel ſteht die Einheit des Cultus bereits außer
Frage, und er hat durchaus keine Veranlaſſung, dieſelbe zu be-
tonen. Hingegen will er, über das Deuteronomium hinausge-
hend, die Berechtigung zum Prieſterdienſte nur auf die erbein
geſeſſene Prieſterſchaft in Jeruſalem, die Söhne Zadok's, be-
ſchränkt wiſſen, die übrigen Levitenprieſter degradirt er zu „Le-
viten," d. h. Hierodulen und motivirt dieſe Erniedrigung
mit ihrer bisherigen Abtrünnigkeit, die ſie büßen ſollen. De
aber die gibeonitiſchen Tempelſklaven bislang als Hierodulen
fungirt hatten, ſo ſchließt er ſie, um Raum für die Leviten zu
ſchaffen, von jeder Verwendung im Tempel aus und macht ſie
zu „Arbeitern der Stadt."

Der Prieſtercodex endlich ſetzt dieſe Scheidung zwiſchen
Prieſter und Leviten, die Ezechiel als eine Neuerung bezeichnet
als von Anfang an beſtehend voraus; nach ſeiner Darſtellung
haben die Leviten niemals Prieſterdienſte verrichtet, ſondern waren
ſtets die Hierodulen der Ahroniden, welche ausſchließlich mit
dem Namen „Prieſter" belegt werden, und ſchon während der
Wüſtenwanderung Iſraels haben die Leviten den untergeordneten
Dienſt im Centralheiligthume, dem Stiftszelte, in praxi ver-
ſehen.

Die Aehnlichkeit in der Ausdrucksweiſe Ezechiels und des
Prieſtercodex erklärt Maybaum einfach durch die Annahme, daß
der Verfaſſer des Codex dem Schülerkreiſe Ezechiels angehört
und dem Meiſter ſoviel als möglich nachahmte. Darum auch
und aus mehreren anderen inneren Gründen tritt Maybaum der
Anſicht entgegen, daß der Prieſtercodex in ſeiner urſprünglichen

Geſtalt außer den „Thoroth," den Prieſter- und Ritualgeſetzen, noch andere Beſtandtheile und namentlich eine Fortſetzung der jehowiſtiſchen Erzählung der Urgeſchichte Iſraels enthalten habe. Denn die gegenwärtige Geſtalt verdankt der Prieſtercodex dem letzten Redactor, d. h. Eſra, der denſelben „zwar nicht in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, aber doch wenigſtens vollſtändig mit der „Thora" der Propheten, der jehowiſtiſchen Erzählung, die bereits durch das Deuteronomium erweitert worden war, vereinigt habe, wobei er aber nicht blos neue Ritualgeſetze im Stile ſeiner Vorgänger vielfach eingeſtreut, ſondern zugleich die ganze Urgeſchichte nach den religiöſen, kosmopolitiſchen, chronologiſchen, genealogiſchen und ethnographiſchen Anſchauungen ſeiner Zeit erweitert und ergänzt hat." Denn von der ſogenannten Grundſchrift, deren Exiſtenz durch Graf's Unterſuchungen bereits zweifelhaft geworden war, die aber Wellhauſen in ſeiner „Geſchichte Iſraels" von Neuem, wenn auch in veränderter Form, hat wieder aufleben laſſen, will Maybaum nichts wiſſen und weiſt ſchlagend nach, daß die Kriterien, welche für die Ausſcheidung der der ſogenannten Grundſchrift zugewieſenen Stücke maßgebend waren, durchaus unzulänglich ſind, und daß ſelbſt die Verfechter dieſer Hypotheſe in vielen Fällen ihre Zuflucht zum Redactor nehmen müſſen, weshalb es ſich empfehle, ſich die Thätigkeit des Redactor überhaupt als eine umfaſſendere und tiefer eingreifende zu denken und ſich vor allzugroßer Zerſtückelung der einzelnen Partieen der Thora zu hüten.

Schon aus dieſer kurzen Analyſe erſieht man, daß Maybaum's Arbeit, obwohl auf den Unterſuchungen Graf's fußend, dennoch in allen weſentlichen Punkten eine ſelbſtſtändige iſt, und daß dem Verfaſſer das Verdienſt gebührt, die Kenntniß der für die Beurtheilung des iſraelitiſchen Alterthums wichtigſten Inſtitution weſentlich gefördert zu haben. Ein genaues Eingehen auf die einzelnen Kapitel dieſer Schrift, in Sonderheit auf

die Abſchnitte über die Prieſterabgaben und die Feſte, das wir uns mit Rückſicht auf den einer Recenſion zugemeſſenen Raum verſagen müſſen, würde dies noch deutlicher hervortreten laſſen.

Allein die aufrichtige Anerkennung, die wir dem Autor für ſeine ſchätzenswerthe Leiſtuug zollen, darf uns nicht zurückhalten, auch die Fehler und Mängel, an denen die Schrift leidet, in's Auge zu faſſen. Da will es uns denn zunächſt ſcheinen, als ob manche geiſtreiche Vermuthungen gar zu gewagt wären, und zu weitgehende Schlüſſe aus einzelnen, nur mit Rückſicht auf die herrſchende Zeitſtrömung und Volksſtimmung zu erklärenden Ausſprüchen gezogen ſeien. Dieſer Vorwurf trifft übrigens Maybaum nicht allein, ſondern mehr oder minder faſt alle neueren Bibelforſcher, ſo namentlich auch Wellhauſen. Wenn die Propheten gegen die Opfer eifern und der Thora der Prieſter die Thora der Propheten entgegenſtellen mit der Behauptung, daß letztere göttlich ſei und jene nicht; wenn Jeremias ſagt: „Nicht redete ich mit euren Vätern, noch befahl ich ihnen, als ich ſie aus Egypten führte, über Angelegenheiten von Ganz- und Schlachtopfer, ſondern nur das befahl ich ihnen: höret auf meine Stimme, daß ich euch Gott ſei u. ſ. w.“; wenn derſelbe Propheten mit ihrer Thora ſich brüſtenden Prieſtern das Wort in's Geſicht ſchleudert: „zur Lüge hat ſie gemacht der Lügengriffel der Schriftſteller,“ und wenn er die Prieſterthora im Gegenſatz zu Gottes Gebot „eine angelernte Menſchenſatzung“ nennt: folgt aus all dieſem nichts anders als 1., daß den Propheten die innere Läuterung des Menſchen und der tugendhafte Wandel mehr gelten als äußere Frömmigkeit und Werkheiligkeit, mehr gelten vor Allem als Opfer und Rauchwerk, 2. daß es in jenen Tagen neben der Thora der Propheten noch eine Thora der Prieſter gab, oder mit anderen Worten, daß der Prieſtercodex noch nicht mit der jehowiſtiſchen Thora vereinigt war, und 3., daß in dieſe prieſterliche Thora Manches aufgenommen wor

was der prophetiſchen Thora direkt zuwiderlief und von den Prieſtern gleichwohl als göttliche Offenbarung ausgegeben wurde. Alle andern hieraus gemachten Folgerungen, namentlich die, daß die Propheten die Göttlichkeit der geſammten Prieſtergeſetze beſtritten und dieſelben durchweg als Menſchenſatzung bezeichnet hätten, gehen zu weit. Nur die Nebenwerthigkeit der Opfer, wie Maybaum an einer anderen Stelle, freilich nothgedrungen, zugiebt, ſollte betont werden, nichts weiter. Im Eifer des Kampfes, und da es ſich um ein hochwichtiges Princip, um den Sieg oder den Untergang der prophetiſchen Thora handelte, wurde hier und da wohl ein hartes Wort gebraucht, das aber der Situation gemäß gedeutet werden muß. Will man übrigens den Wortlaut der oft citirten Stelle (Jer. 8, 8) „wie könnt ihr ſprechen, weiſe ſind wir, und Jhwh's Thora haben wir! fürwahr: zur Lüge hat ſie gemacht der Lügengriffel der Schriftſteller" urgiren, ſo folgt hieraus weit eher die Anerkennung, daß die Prieſterthora urſprünglich in der That göttlich geweſen, aber durch den Lügengriffel der Schriftſteller gefälſcht worden und darum nicht mehr beweiskräftig gegenüber der Thora der Propheten ſei. Hätte man in prophetiſchen Kreiſen den Hauptinhalt der Prieſterthora, der von den verſchiedenen Opferarten und den bei ihrer Darbringung zu beobachtenden Bräuchen handelt, nicht als rechtsverbindlich und göttlich anerkannt, ſo würde der ſo ſehr in's Kleinliche gehende Prophet Ezechiel es in ſeiner theokratiſchen Ordnung ſicher nicht unterlaſſen haben, beiſpielsweiſe das Sünd- und Schuldopfer ausführlich zu beſprechen und genau zu beſtimmen, welche Stücke davon verbrannt, und welche gegeſſen werden ſollen, oder über die Zubereitung des Rauchwerkes ein Wort zu verlieren u. ſ. w. Da er es aber dennoch unterläßt, ſo iſt evident, daß er von der Göttlichkeit der Prieſter-Thora durchdrungen iſt, und daß die ihm gewordene Offenbarung

ſich nur auf das Neue, von der bisherigen Praxis Abweichende bezieht.

Es erſcheint daher ſchon aus dieſem Grunde ſehr gewagt, die Abfaſſung des Prieſtercodex, ſoweit Leviticus hierbei in Frage kommt — denn für Numeri ſtellt ſich das Verhältniß ganz anders — in die nachezechieliſche Zeit zu verlegen, und ſelbſt das Auskunftsmittel, den Verfaſſer des Prieſtercodex hinſichtlich dieſer Partieen lediglich zum Conpilator zu machen, der das aus verſchiedenen Prieſterkreiſen herrührende Ritual geſammelt und in ein einheitliches Syſtem gebracht habe, hilft über die Schwierigkeit nicht hinweg, macht es vielmehr erſt recht unwahrſcheinlich, daß Ezechiel bei der Divergenz des Opferrituales, die von den verſchiedenen Cultusſtätten hier ſich noch erhalten hatte, darauf verzichtet habe, es für ſeinen Zukunftstempel zu fixiren.

Wie will man es ferner erklären, daß in dem Haupttheile des Prieſtercodex, in Leviticus, (mit Ausnahme des auf Num. 35 Bezug nehmenden und darum von allen Bibelforſchern als ein ſpäterer Zuſatz bezeichneten Stückes 25, 32—34) der Leviten gar nicht gedacht, ja, der Name „Levi" oder „Levit" nicht einmal genannt wird? Bot ſich hierzu bei den Opfergeſetzen etwa kein Anlaß dar? Hatten die Leviten nach der Vorſchrift Ezechiels (44, 11), die bekanntlich in der nachexiliſchen Praxis auch befolgt wurde, nicht das Amt, die Ola und das Mahlopfer zu ſchlachten? Warum geſchieht dieſer Function nirgends Erwähnung? Warum hören wir in Leviticus immer nur von Prieſtern, niemals von Leviten? Wenn dieſes Buch, wie Maybaum behauptet, nach Ezechiel, d. h. alſo nach der ſtrengen Scheidung von Prieſtern und Leviten verfaßt iſt, ſo iſt gar kein vernünftiger Grund für das Uebergehen und Ueberſehen der Leviten denkbar, zumal da ſich für die Beſtimmung ihrer Mitwirkung beim Opfer nirgends mehr eine geeignete Stelle finden ließ.

Wir ſehen ja auch, daß in Numeri thatſächlich der Dienſt der Leviten, obwohl ſie in feierlichſter Weiſe von den Söhnen Iſraels abgeſondert werden, auf das Tragen der einzelnen Beſtandtheile des Stiftszeltes und auf die ganz allgemein gehaltene „Bedienung" der Prieſter beſchränkt iſt. Das Schlachten der Opferthiere und alle anderen vor der Blutſprengung und der Opferung der Fettſtücke nothwendigen Verrichtungen waren bereits in Leviticus den Prieſtern übertragen. Kann man ſich der Wahrnehmung dieſer Verſchiedenheit der religiöſen Anſchauungen in Leviticus und Numeri, auf die übrigens ſchon Geiger (Nachgelaſſene Schriften IV, 262) hinweiſt, nicht verſchließen, ſo wird man die ganze Hypotheſe von dem Beſtande eines einheitlichen, das dritte und vierte Buch Moſis umfaſſenden Prieſtercodex wohl oder übel fallen laſſen und die Abfaſſung von Leviticus — ausſchließlich mannigfacher Zuſätze und Abänderungen — in eine viel frühere Zeit verſetzen müſſen als die von Numeri. Eine weitere Durchführung und Begründung dieſer Anſicht kann an dieſem Orte nicht gegeben werden, muß vielmehr einer beſonderen Abhandlung vorbehalten bleiben.

Sodann hat Maybaum (pag. 67 ff.) das Moment, daß der ſogenannte Prieſtercodex die Prieſter nicht wie Ezechiel als Söhne Zadok's, ſondern als Söhne Ahron's bezeichnet, viel zu einſeitig aufgefaßt; denn nicht nur um die Scheidung zwiſchen Prieſter und Leviten in die moſaiſche Zeit zu verlegen und als ein uraltes ſinaitiſches Geſetz hinzuſtellen, läßt der ſogenannte Prieſtercodex die Prieſter von Ahron abſtammen, ſondern er will damit auch der ezechieliſchen Bevorzugung der Zadokiten entgegen treten, er will auch den Söhnen Ithamar's, d. i. den Nachkommen Ebjathar's, das Prieſterrecht gewahrt wiſſen. Thatſächlich haben nach dem Exile im Tempel zu Jeruſalem neben den Zadokiten auch die ihren Stammbaum auf den von Salomo nach Anathoth verbannten Sprößling Eli's zurückführenden Prieſter als ſolche

fungirt, wenn auch ihre Anzahl der der Zadokiten nicht gleichkam, wie aus Eſra 8, 2 und aus 1 Chron. 24 deutlich hervorgeht. (Man achte beſonders auf die nachdrückliche Betonung der Gleichberechtigung beider prieſterlichen Linien in 1 Chron. 24, 3.) Aber ſchon während des Exiles ſcheint ſich eine heftige Oppoſition gegen den excluſiven Standpunkt Ezechiels gebildet zu haben, die in Deutero-Jeſaias (56 und 66) unzweideutig hervortritt, und die durch ein theilweiſes Nachgeben von beiden Seiten noch bei Zeiten eingedämmt wurde. — Hierdurch erklärt ſich auch die auffallend geringe Zahl der Leviten bei der Rückkehr aus dem Exile; die meiſten hatten nämlich als Prieſter Verwendung gefunden, denn durch die Zulaſſung der Söhne Ithamar's war die Controle hinſichtlich des Stammbaumes, die bei den ausſchließlich aus jeruſalemiſchen Familien beſtehenden Zadokiten leicht zu üben geweſen wäre, weſentlich erſchwert.

Daß die Pförtner und Sänger und mit ihnen ein großer Theil der ehemaligen Tempelſklaven erſt ſpäter levitiſirt wurden, und daß hierdurch die Zahl der Leviten ſo erheblich ſtieg, iſt ebenfalls wahrſcheinlich, wenigſtens viel wahrſcheinlicher als die Annahme Maybaum's von ungeheuren Levitenzuzügen (pag. 90 und 94) von denen auch nicht die Spur eines geſchichtlichen Zeugniſſes vorliegt. Aus Graetz (Geſchichte der Juden II b, 388 ff.) geht keineswegs, wie Maybaum meint, hervor, daß die Pförtner und Sänger ſchon zu Beginn der nachexiliſchen Zeit als vollgültige Leviten angeſehen wurden, ſondern daß man in ſpäterer Zeit auch dieſe Tempelbeamten, unter denen ſich nachweislich Familien befanden, die im ſalomoniſchen Tempel nicht zu den Prieſtern, alſo auch nicht zu den Leviten gehört hatten, (Graetz a. a. O., Neh. 12, 47) zu den Leviten zählte.

Die Einziehung des Levitenzehnten für die Prieſter, die Maybaum auf den Hohenprieſter Jochanan zurückführt, wäre übrigens das wenigſt geeignete Mittel zur Anlockung der in

Babylon weilenden Leviten geweſen. Wie denkt ſich denn Maybaum das Verhältniß der „in ſo großer Anzahl im Exile verbliebenen Leviten" zu den übrigen Iſraeliten? Glaubt er nicht, daß jene ebenſo wie dieſe das Land bebaut, oder ein Handwerk oder Handel getrieben haben? Welchen Beruf hätten ſie denn ſonſt haben können? Ein Heiligthum, das ihrer Mitwirkung beim Opferdienſte bedurft hätte, gab es im Exile nicht. Und wenn die Exulanten die Prieſter- und Levitenabgaben entrichteten, ſo werden ſie dieſelben wohl, in Geld ausgelöſt, nach Paläſtina geſandt und nicht den bei ihnen verbliebenen, ebenſogut wie ſie ſelbſt mit Ländereien bedachten Leviten gegeben haben. Daruu konnten auch die levitiſchen Exulanten durch die Einziehung des Zehnten nicht brotlos werden und brauchten ſich nicht nach einer untergeordneten Stellung im Centralheiligthume zu Jeruſalem zu ſehnen.

Auch darin irrt Maybaum, wenn er (pag. 89) es als uralte Praxis bezeichnet, die Leviten erſt mit dem dreißigſten Lebensjahre zum Dienſte heranzuziehen, von der man nur nothgedrungen „als das Opferweſen an Ausdehnung zunahm," abweichen mußte. Die älteſten Berichte in Richter und Samuel erzählen von Jünglingen, die das Prieſteramt verſehen haben, und es wäre doch merkwürdig, wenn man ohne zwingende Gründe für das Amt eines Leviten ein gereifteres Alter beſtimmt hätte als für das ungleich heiligere Amt eines Prieſters. Die Sache verhält ſich aber umgekehrt. Die Leviten wurden alsbald nach Wiederherſtellung des Opferaltars in Jeruſalem, alſo noch vor Eröffnung des complicirten Tempeldienſtes, der uralten Praxis entſprechend, mit zwanzig Jahren zum Dienſte herangezogen (Eſra 3, 8); als aber ſpäter der Unterſchied zwiſchen den liturgiſchen Leviten (den λειτουργοῦντες) und den Sängern und Pförtnern ſich verwiſcht und man eine übergroße Zahl von Leviten zur Verfügung hatte, mehr als man verwenden konnte, ließ man ſie erſt mit 25 Jahren, und noch ſpäter

erſt mit 30 Jahren zum Dienſte zu. Ja, man ſah ſich ſogar veranlaßt, einen terminus ad quem zu beſtimmen, nämlich bis zum fünfzigſten Lebensjahre, drang aber in der Praxis nach dem Zeugniſſe des Talmud aus leicht erklärlichen Gründen mit dieſer letzten Maßregel nicht durch.

Mit der Anſicht Maybaum's (pag. 32), daß der alle drei Jahre zu entrichtende ſogenannte Armenzehnte eine vollſtändig neue Einrichtung des Deuteronomikers zu Gunſten der Leviten geweſen ſei, vermögen wir uns aus dem Grunde nicht zu befreunden, weil in dieſem Falle nicht die geringſte Veranlaſſung vorhanden war, auch die übrigen Beſitzloſen hieran participiren zu laſſen, denn für dieſe war ja ſchon anderweitig ſo ziemlich geſorgt (Ex. 23, 11, Deuter. 24, 19—21), und außerdem konnte es ja nicht zur Hebung des Levitenſtandes und zu ſeiner Ausſöhnung mit den neuen Verhältniſſen beitragen, wenn man eine eigens für ihn erſonnene Wohlthat ihm alsbald durch Zulaſſung fremder Elemente zum großen Theile wieder entzog. Beſtand aber dieſe Einrichtung ſchon früher zu Gunſten der Armen, ſo war es für den Leviten, der im dritten Jahre ohnehin ſeinen Antheil an dem ſogenannten zweiten Zehnten verlor, immerhin eine kleine Entſchädigung, wenn man ihm das Recht einräumte, nunmehr in erſter Reihe ſeinen Antheil am Armenzehnten zu beanſpruchen. Lieber wäre es dem Deuteronomiker ſicherlich geweſen, wenn er dem Volke für den Unterhalt der Leviten eine beſondere Abgabe hätte auferlegen können; aber eine zweifache Verzehntung würde — ſo mußte er fürchten — dem Volke zu drückend geweſen ſein, und die gänzliche Einziehung des ſeit lange beſtehenden Armenzehnten zu Gunſten der Leviten war undurchführbar, darum begnügte er ſich mit einem Nothbehelf, der die Leviten doch einigermaßen vor Mangel ſchützte.

Die Erklärung des Wortes „terefa“ als Bezeichnung für

„nicht opfermäßig geweihtes Fleiſch“ (pag. 19, 34, 73), ſo ſchöne Conſequenzen ſich auch daraus ergeben, iſt nicht zu acceptiren. Dagegen ſprechen zunächſt etymologiſche Gründe, die nicht weiter erörtert zu werden brauchen; in demſelben Kapitel des Bundesbuches, an deſſen Ende es in dem oben angegebenen Sinne verſtanden werden ſoll, kommt es in ſeiner eigentlichen Bedeutung als „zerriſſen“ (sc. vom wilden Thiere) vor (Exod. 22, 12), und es wäre doch gar zu eigenthümlich, wenn der Verfaſſer, der ſich doch hätte beſſer und deutlicher ausdrücken, ſo kurz hintereinander ein und daſſelbe Wort in zwei ſo völlig verſchiedenen Bedeutungen angewandt hätte; ſodann aber verträgt das Wort „tereſa“ in Leviticus 15, 15 nimmermehr dieſe Deutung, es ſei denn, daß wir den Verfaſſer dieſer Stelle, oder den Redactor, der ſie aufgenommen, für einen Ignoranten oder für einen gedankenloſen Abſchreiber erklärten. Doch ehe wir dies thun, verwerfen wir lieber die von Maybaum gegebene Erklärung.

Pag. 83 wird behauptet: „In Numeri 31, 6 erſcheint Pinchas, der künftige Hoheprieſter, als Heerführer.“ Das geht aus der citirten Stelle nicht hervor; Pinchas zieht als Prieſter mit in den Krieg, um der Vorſchrift (Num. 10, 8 ff.) entſprechend, die heiligen Trompeten zu blaſen, nicht als Heerführer.

Zum Schluſſe wollen wir noch auf einen kleinen Irrthum aufmerkſam machen, der dem Verfaſſer in dem Kapitel über die Feſte, da wo er eine Geſchichte der Entſtehung des Verſöhnungstages giebt, gewiſſermaßen aus der Feder geſchlüpft iſt. Es heißt nämlich daſelbſt (pag. 104): „Da indeſſen der 24. Tiſchri — an welchem Tage nach dem in Neh. 9 erſtatteten Berichte der große Faſttag urſprünglich abgehalten wurde — bereits in den Beginn der Regenzeit fiel, wo der Aufenthalt in Jeruſalem den Grundbeſitzern Paläſtina's nachtheilig und läſtig war (Eſra 10, 13), ſo wurde er auf den zehnten Tiſchri, alſo vor dem Hüttenfeſte angeſetzt u. ſ. w.“ Nun, die Regenzeit war ſicherlich

nicht der Grund dieſer Verlegung, denn ſie beginnt noch nicht am 24. Tiſchri. Im Reiche Iſrael hat man ja das Feſt der Einſammlung im achten Monate gefeiert, ein Beweis, daß ſelbſt dann die Regenzeit noch nicht da war, und ſo groß war der klimatiſche Unterſchied zwiſchen Jeruſalem und Samaria doch wohl nicht, daß dort der 24. Tiſchri in die Regenzeit fiel, hier aber der 15. Marcheſchwan noch nicht. Die angezogene Stelle aus Eſra paßt ganz und gar nicht für den Monat Tiſchri, denn ſie beſagt, daß das Volk am 20. des neunten Monates, alſo faſt zwei Monate nach dem 24. Tiſchri, den Aufenthalt im Freien des Regens wegen läſtig fand. Für die Verlegung des Verſöhnungstages auf den zehnten Tiſchri müſſen ganz andere Gründe beſtimmend geweſen ſein, und glauben wir, in der letzten Miſchna des Tractates Taanith, verglichen mit Richter 21, 19—23, einen Fingerzeig zu einer richtigen Deutung gefunden zu haben. Doch das gehört nicht mehr zur Beſprechung des uns vorliegenden Buches, über welches nach dem Geſagten nur noch die Bemerkung hinzugefügt ſei, daß es in hohem Grade anregend, ſtiliſtiſch abgerundet iſt, von tiefer Gelehrſamkeit und edlem Streben nach Wahrheit zeugt, und daß ihm darum eine freundliche Aufnahme in Fachkreiſen geſichert iſt.

Vogelſtein.

(Anmerk. d. Red.) Dem Prinzipe dieſer Blätter treu, wiſſenſchaftlichen Erörterungen volle Freiheit zu gewähren, iſt dieſe Beſprechung aufgenommen worden, mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, das Haltloſe, Leichtfertige und Hyperkritiſche der Graf-Wellhauſen'ſchen Theorie, auf welche die Maybaum'ſche Schrift ſich meiſtens ſtützt, durch Gegenbemerkungen zu beleuchten. In Folge der Abweſenheit d. Red. während des Druckes ſind dieſe Gegenbemerkungen unterblieben. Sie ſollen ein andermal gegeben werden.

Abhandlungen.

Das Land „Hagar“ in der hebräisch-mittelalterlichen Literatur.

(Schluß.)

Wo möglich noch hinfälliger ist der Einwand, welchen Zipser dagegen erhebt, daß an dieser Stelle des Raschi-Commentars unter „Hagar“ Ungarn zu verstehen sei. Er weist nämlich darauf hin, „daß Raschi unter הגר ein anderes Land und Volk als Ungarn verstanden wissen will,“ da er zu I Chron. 1, 19 bemerkt: עם ההגראים הם הישמעאלים, וע״ש אמם הגר, בני הגר קוראם הגראים. Es ist zwar durchaus nicht abzusehen, weshalb Raschi die הגראים der Chronik, welche Saul vom Ostufer des Jarden vertrieben hat, nicht für Ismaeliten gehalten, und das zu seiner Zeit bestehende Ungarn dabei doch „Hagar“ genannt haben sollte. Oder sollte z. B. Jemand, der צרפת in 1. Kön. 17, 9 und 10 für eine phönizische Stadt erklärt, nach dem neu-hebräischen Sprachgebrauche Frankreich nicht ebenfalls צרפת nennen dürfen? Oder dürfte Jemand, der nach demselben Sprachgebrauche Böhmen כנען nennt, das biblische Kanaan

nicht als in Asien gelegen bezeichnen? Aber, und das ist entscheidend, der Raschi zugeschriebene Commentar zur Chronik führt mit Unrecht diesen Namen, da er, was Zipser entgangen aber längst unwiderleglich nachgewiesen ist [1]), überhaupt nicht von Raschi herrührt. Es liegt demnach absolut kein Grund, nicht einmal ein Scheingrund dagegen vor, daß Raschi in seinem Talmud-Commentar unter „Hagar" Ungarn nicht verstanden haben sollte, während, wie wir gesehen, eine gewichtiges, historisch begründetes Moment dafür spricht, daß sich Raschi bei seiner Erklärung des Begriffes שער מדיה gerade auf Ungarn berufen hat. Unter solchen Umständen spricht aber auch absolut Nichts dafür, daß der in Raschi's „Pardes" [2]) erwähnte קצין אחד רבינו יצחק מארץ הגר, ein spanisch-arabischer Jude gewesen sein soll, was Löw [3]), ohne es weiter zu begründen, als „ganz gewiß" bezeichnet. Ein handschriftlicher „Schibbole haLeket", welcher diesen Passus aus Pardes citirt, hat statt des ursprünglichen מארץ הגר [4]) ausdrücklich מארץ אונגאריא [5]). Der betreffende Abschreiber hat demnach bereits אונגאריא vorgefunden oder es für das gleichbedeutende הגר substituirt. In derselben alten Handschrift ist in einer Erzählung, deren Schauplatz das Donauufer (הנאי) ist, von einem שבחי הדתן ויל מארץ אונגאריא die Rede [6]), wofür in zwei anderen Mss. des „Schibbole" wieder das gleichbedeutende בארץ הגר steht [7]).

---

[1]) S. Asulai, Schem ha-Gedolim I, s. v. רשי, Zunz, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums I, S. 344 flg., Hachaluz VIII, S. 135.

[2]) Ed. Konstantinop. S. 60 b.

[3]) Der jüd. Kongreß S. IX.

[4]) So haben die Edd. des „Pardes" und, nach einer brieflichen Mittheilung des Herrn Halberstamm in Bielitz, zwei Mss. des „Schibbale", welche diese Stelle aus „Pardes" citiren.

[5]) Hamaskir XI, S. 137.

[6]) Hamaskir das.

[7]) Das eine dieser Mss. ist im Besitze des Herrn Halberstamm

Endlich aber wird des Landes „Hagar", und zwar meines Wissens zum ersten Male, in drei Responsen Jehuda ha-Kohen's in Mainz [1]) um das Jahr 1070 erwähnt, wo Löw [2]) auf Grund seiner oben angeführten Argumente, ebenfalls ein arabisches Königreich in Spanien verstanden wissen will. In diesen Responsen, auf deren Wichtigkeit für die älteste Geschichte Ungarns bereits der Historiker Wenzel hingewiesen hat, der sie im Urtexte und, nach einer von Zunz angefertigten deutschen Uebersetzung, in ungarischer Uebersetzung veröffentlicht hat [3]), werden Prozesse entschieden, welche aus den geschäftlichen Beziehungen zwischen Mainzer Juden und zwischen Juden aus dem Lande „Hagar" entstanden waren. Nach dem bisher Gesagten dürfte es wohl ziemlich überflüssig sein, den genaueren Nachweis zu liefern, daß der Mainzer Rabbiner gleich seinem jüngern Zeitgenossen Raschi unter „Hagar" kein arabisches Königreich in Spanien, sondern Ungarn verstanden habe. Nichtsdestoweniger soll er noch darauf hingewiesen werden, daß sich dies gleich aus den ersten der in Rede stehenden Responsen deutlich genug ergiebt. Hier heißt es nämlich [4]): . . . ראובן טען (שמעון) פייסני
בארץ הגר לדבר עליו למלכה שתצוה היא לבעל המס:

[illegible] ich auch diese Mittheilung verdanke, und der so freundlich war, die [illegible]enden Stellen für mich zu copiren. Sein Ms. liest in dem oben [illegible]führten Citat aus „Pardes" וכן דרש קצין אחד ר' יצחק יוסקונט בארץ ה[illegible]. Die Hinzufügung des, durch andere Mss. bestätigten, Na[illegible] יוסקונט, auf welchen ich an einer andern Stelle zurückkomme, weist [illegible] ältere und genauere Quelle als die der Edd. hin.

[1]) In der Prager (1608) Ed. der RGA. Meïr's von Rothenburg [illegible]03, 904 und 932. Vgl. Zunz, Zur Gesch. u. Literatur, S. 537 [illegible] Ben-Chananja X, S. 614.

[2]) Ben-Chananja und Graphische Requisiten das.

[3]) In seiner Urkundensammlung: »Arpádkori új okmánytár« (= [illegible] Urkunden-Archiv aus dem Zeitalter der Arpaden) VI, S. XII und [illegible].

[4]) Meïr von Rothenburg, RGA. Nr. 903.

שות לו לשמעון פשיטים מכספו עד ק׳ ליטרין . . . . ושמעתי
ברי ודברתי עם המלכה וצותה לבעל המטבע לעשות לשמעון
פשיטים והלכתי לדרכי בשליחות המלכה והנחתי שותפי במקומי וכו׳
Fast jedes einzelne Wort spricht dagegen, daß hier v
einer arabischen, und dafür, daß von einer ungar
schen Königin die Rede ist. Mit einer in ihrem Harem ei
geschlossenen arabischen Königin hätte ein Jude nimmerme
in directe Verbindung treten und wiederholt persönlich spr
chen können, was dieses Gutachen mehremal ausdrücklich beto
Eine solche arabische Königin hätte dem Aufseher des Mün
amtes kaum directe Befehle ertheilen können, und schließl
hätte sie sicherlich arabische Münzen, nicht aber die, wie
Deutschland, so auch in Ungarn üblich gewesenen Pfennin
(Heller), die man auch in Ungarn, wie hier in dem Responsu
nach Pfunden berechnete, so daß das hier gebrauchte שיטים
עד ק׳ ליטרין als „Pfund Pfenninge" oder ungarisch: „fo
fillér" in den aus dieser Zeit stammenden ungarischen Do
menten unzähligemal vorkommt. Wer die Stellung, welche
alten ungarischen Königinnen im Staate eingenommen hab
und die ihnen gesetzlich zugewiesenen Staatsgüter und Staa
einnahmen aus den zahlreich vorhandenen Urkunden, die
ihren Gunsten erlassen wurden, oder die sie selber zu erla
pflegten, näher kennt, muß sofort herausfinden, daß hier
einer ungarischen Königin die Rede ist[1]).

Daß ungarische Juden schon gegen Ende des XI. J
hunderts nach Mainz und Mainzer Juden nach Ungarn zu
sen pflegten, was als unwahrscheinlich hingestellt und ebe
gegen „Hagar" als Bezeichnung für Ungarn geltend ge

---

[1]) S. meine oben angeführte ungarische Schrift: Héber kutfo
u. s. w. S. 45—49, wo die drei Responsen Jehuda ha-Kohen's üb
und genauer erklärt sind.

rde [1]), hat durchaus nichts Befremdendes. Geschäftliche, noch hr aber wissenschaftliche Zwecke und Bestrebungen haben die den aus den entferntesten Ländern schon frühzeitig miteinan- in Verbindung gebracht. Es sei nur darauf hingewiesen, ß bekanntlich kroatische (oder slavonische) Juden den Brief asdai's an den jüdischen Chazaren-Khagan von Korbova nach Hause nahmen, von wo sie ihn den ungarischen den schickten, die ihn weiter nach Rußland und von dort h Wolga-Bulgarien sandten, bis er endlich durch rmittelung eines deutschen Juden in das Chazarenland langte. Im XII. Jahrhundert bestand bereits ein reger rkehr zwischen den Rabbinern am Rhein (Mainz, Speier f. w.) und zwischen den Juden in Böhmen und Rußland [2]), der um 1190 in Speier lebende Elieser b. Isaak griff sogar e Entscheidung des Jehuda b. Isaak in Paris aus dem unde heftig an, weil sie unter den Juden in Polen, Ruß- d und Ungarn (hier אשכנאז genannt) eine große Ver- rung hervorrufen könnte [3]). Wie stark übrigens die geschäft- e Verbindung war, welche Ungarn schon frühzeitig mit den ndelsstädten am Rhein unterhielt, beweist am besten der stand, daß Konrad, Erzbischof von Köln, bereits im Jahre 9 bezüglich der dort verkehrenden Kaufleute aus Ungarn ein ielles Gesetz erließ [4]).

Dafür, daß „in dem Hagar der mittelalterlichen französischen ule eines der arabischen Königreiche in Spanien" zu en sei, macht Löw schließlich noch geltend, „daß die Syrer Araber הגר nennen, daß bei den jüdischen Poeten des Mit-

[1]) Steinhardt im Ben-Chananja V, S. 16 und Löw. Ebendas. 616.

[2]) Zunz, Synagogale Poesie S. 72.

[3]) Meïr von Rothenburg, RGA. Ed. Lemberg Nr. 112 und Or ua I, § 113, S. 20 b.

[4]) S. das Aktenstück bei Wenzel a. a. O. VII, S. 305.

telalters הגריה Benennung der arabischen Nation ist (Zunz, syn. Poesie 445) und daß Abraham Aben Esra die arabische Sprache לשון הדגריאים nennt (Mosnaj. ed. Heidenh. 2 a)". Die Syrer nennen aber den Araber in der Regel ערביא, עראביא oder טייעא sollten sie ihn hie und da ausnahmsweise auch הגר nennen, was ich übrigens nicht finden konnte [1]) so werden sich die mittelalterlichen Juden am Rhein und in Frankreich sicherlich blutwenig darum gekümmert haben. Was die jüdischen Poeten des Mittelalters anbetrifft, so bezeichnen diese den Araber bekanntlich in der Regel als ערבי oder ישמעאלי. Da sie sich aber zur Bezeichnung der Länder und der Völker, außer den üblichen Benennungen gerne noch anderer Namen aus der biblischen, talmudischen oder Midrasch-Literatur, wenn auch nur als Anspielungen oder Wortspiele bedienten; hat Zunz [2]) die stattliche Zahl von 31 Namen nebeneinanderstellen können, die bei ihnen zur Bezeichnung der Araber, und ungefähr 70, die für „Christen und Muhammedaner" vorkommen. Daß unter diesen vielen Namen הגרי Nachkommen der Hagar, nicht fehlt, ist natürlich; es ist aber auch klar, daß die Juden am Rhein und in Frankreich von diesen 31, respective 70 Namen sich, mit Umgehung des allgemein üblichen ערבי und ישמעאלי, nicht gerade הגרי herausgesucht haben um ein arabisches Königreich zu bezeichnen. Ein solches dürfte aber auch gar nicht, wie bei Isaak b. Abraham, Raschi und Jehuda ha-Kohen, ארץ הגר, sondern müßte ארץ הגריה oder ארץ הגריים heißen, sowie der Araber selber, wenn er nach seiner Stammmutter benannt wird, naturgemäß nie הגר, sondern entweder בן הגר oder הגרי heißt [3]). Dasselbe gilt von Ibn-Esra

---

[1]) Castellus, Syr. WB. kennt diese Bedeutung von הגר nicht. (Allerdings bezeichnen syr. Schriftsteller hin und wieder die Araber als בני הגר; vgl. Payne-Shmit, Thesaur. Syriae, s. v. הגר. Red.)

[2]) Synag. Poesie, S. 444 flg.

[3]) Zunz, a. a. O. das.

der die Araber in der Regel ישמאלים nennt [1]). Wenn endlich Ibn-Esra in seiner Anspielungen aller Art suchenden Redeweise, die arabische Sprache im „Meosnajim" als לשון ההגריאים bezeichnet, so könnte daraus nur gefolgert werden, daß ארץ ההגריאים bei ihm auch ein mohammedanisches Reich bedeuten könnte; ein ארץ הגר aber könnte mit Bezug auf die biblische Hagar weder bei ihm, noch bei anderen Schriftstellern vorkommen.

„Hagar" für Ungarn ist aber nicht auf die Mutter Ismaels, sondern auf die in den Psalmen (83, 7) und in der Chronik (I, 5, 10, 19, 20) erwähnten הגרים oder הגראים zurückzuführen. Für die gegen Ende des IX. Jahrhunderts in Europa auftauchenden Ungarn hat nämlich das jüdische Mittelalter, seinem bereits oben (S. 154) gekennzeichneten Vorgehen entsprechend, irgend einen biblischen oder doch biblisch klingenden Namen gesucht, den es, aus leicht zu erkennenden Ursachen, in dem erwähnten הגרים, הגראים gefunden hat. Zunächst deshalb, weil dieser Name an die älteren lateinischen und deutschen Namen der Ungarn: **Ugri** [2]), **Hungri**, Hungarn, anklingt, was sogar ältere christliche Schriftsteller des Mittelalters, die bekanntlich auch Alles auf die Bibel zurückzuführen liebten, veranlaßt hat, die Ungarn „Agarener" zu benennen [3]), was vielleicht auch auf die Juden nicht ohne Einfluß geblieben ist; sodann aber aus einer zweiten, an sich höchst merkwürdigen, Ursache. Das Targum zu den Psalmen und zur Chronik hat nämlich an den obenangeführten Stellen für das Textwort הגרים oder הגראים konsequent הונגראי. Da wir nicht wissen, w a n n das Tar-

[1]) S t e i n s c h n e i d e r, Polemische Literat. S. 257.

[2]) So werden die Ungarn in den älteren Quellen bei Aventinus, Dlugosz u. A. in der Regel genannt.

[3]) C a s s e l, Magyarische Alterthümer S. 8 und ausführlicher Horváth István: »A magyarokról miút Agarenusokról« f. v. (= Von Ungarn als Agarener).

gum zu diesen Büchern entstanden ist [1]), kann auch nicht mit Sicherheit angegeben werden, ob der chaldäische Uebersetzer unter הונגראי Ungarn verstanden hat, was an sich nicht wahrscheinlich ist [2]), oder ob er dies Wort, nach chaldäischem Sprachgebrauche, durch Einschiebung eines נ einfach aus dem hebräischen הגרים gebildet hat, ohne dabei an die Ungarn zu denken [3]). Wie dem immer sei, die Thatsache, daß das in so hohem Ansehen stehende Targum das biblische הגרים mit הונגראי übersetzt, ist schon an sich vollauf genügend, um den Umstand zu erklären, daß die Juden im Mittelalter die Ungarn, Hungarn, הגרים und folglich das Land derselben הגר nannten. Diese Bezeichnung dürfte nach dem mittelalterlichen Hungern, Hungarn (Hungari) zu urtheilen, zunächst in Deutschland aufgekommen sein, welches von den Einfällen der Ungarn zuerst und zumeist heimgesucht wurde; von dort aus ist es gegen Westen nach Frankreich und gegen Osten nach Ungarn [4]) selber und von hier aus nach der Türkei gedrungen, in welchen Ländern es die Juden anfangs neben אונגאריא und הונגאריא eben so gebrauchten, wie z. B. zur Bezeichnung von Böhmen neben בוימיא und פידם (Boheim) noch כנען, oder zur Bezeichnung der Türkei neben טורקיא und מלכות אוטומאן noch תורמה. Die Wahl des einen oder des anderen Ausdruckes hing bloß davon ab, ob der betreffende Schriftsteller einen hebraisirten modernen (אונגאריא), oder eine

---

[1]) Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 65 und 80.

[2]) Vgl. Cassel, a. a. O. S. 193, Hachaluz VIII, S. 135. In diesem Falle wäre das Targum frühestens gegen Ende des IX. Jahrhunderts entstanden, was sehr spät wäre.

[3]) So Cassel, a. a. O. S. 189; dann wäre aber aus הגרים einfach הונגראי geworden und das eingeschobene ו in הונגראי bliebe unerklärt. Wahrscheinlich hat das Targum ursprünglich הגראי, vielleicht הנגראי übersetzt, aus welchem Worte spätere Abschreiber, oder die ersten Herausgeber, welche die Ungarn schon kannten, erst הונגראי gemacht haben.

[4]) Von den Ungarn selber »Magyarország« genannt.

alten biblisch-hebräischen Namen (הגר) gebrauchen wollte [1]). Dieser letztere gesuchte, und daher offenbar erst später gemachte Name kommt neben dem naturgemäß ursprünglicheren אונגאריא oder הונגאריא anfangs seltener, später immer häufiger vor, bis er dieses um das XVII. Jahrhunderts fast ganz verdrängt. Nur die spanischen und italienischen Juden, vielleicht weil sie an die Araber, die „Söhne der Hagar“ (הגרים) in ihrer Umgebung und in ihrer Nähe dachten, haben nie הגרים und הגר, sondern consequent die verschiedenen Formen von „Ungaria“ gebraucht [2]).

Dr. Samuel Kohn.

---

[1]) Bei Israel Bruna kommen gar beide Namen vor, s. RGA. Nr. 25, wo Ungarn הגר genannt wird, und das. Nr. 12: אונגרוש.

[2]) S. z. B. מסעות דד' בניטין, Ed. Amsterdam (1698) 6 a, die beiden Geschichtswerke Joseph ha-Kohen's, Juchasin, Schalscheleth, Farissol (im אגרת ארחות עולם öfter), Cantarini (bei Zedner, Auswahl, S. 155) u. A.

Ein Arabarch Nikanor in der ersten Kaiserzeit.

Die alexandrinischen Arabarchen oder Ethnarchen, welche durch Abstammung und Reichthum eine hohe Stellung einnahmen, waren in steter Verbindung mit Judäa und griffen nicht selten in die Geschichte desselben ein. Aber dem Namen nach sind nur die ersten bekannt, Nechonion-Onias, der Erbauer des Oniastempels und Gründer des judäischen Territoriums Onion in Aegypten, und seine Söhne Helkia und Anania, und drei der letzten aus der letzten Zeit des Augustus, unter Tiberius und Claudius. Es waren Lysimachos, sein Sohn Julius Alexander Lysimachos und Demetrios (vgl. Mschr. Jg. 1876, S. 314 fg.). Allenfalls kann man noch Julianus Alexander dazu rechnen, welcher zur Zeit Trajans und Hadrian's lebte und eine Rolle bei dem Aufstande der Juden unter diesen Kaisern spielte (das. 318 fg.). Von den vor Lysimachos fungirenden Arabarchen — und es gab ununterbrochen solche — ist dagegen kein Name bekannt. Nun fungirten unter Augustus mindestens zwei Arabarchen. Von einem derselben erwähnt Philo, daß nach dessem Tode Augustus ein judäisches Collegium, die Gerusia, für die Angelegenheit der judäischen Gemeinde eingesetzt habe (das. S. 212). Und in einem Edikte des Kaisers Claudius ist angegeben, daß Augustus gestattet habe, nach dem Tode eines Arabarchen, daß noch weiter solche fungiren sollten (das. S. 213 fg.). Gerade in der Augustäischen Zeit hatte der Arabarch eine außerordentlich bedeutende Stellung. Strabo, welcher im Jahre 24 vor der gew. Zeitrechnung in Aegypten war, berichtet als Augenzeuge: „In Aegypten ist die Colonie der Judäer außerordentlich bedeutend.

— Es besteht ein Ethnarch unter ihnen, welcher das Volk regiert, Rechtsstreitigkeiten entscheidet und für die Verträge und die (kaiserlichen) Verordnungen Sorge trägt, gewissermaßen wie die Herrscher eines selbstständigen Gemeinwesens" (Josephus Alterth. XIV, 7, 3: ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς).

Der Name dieses Ethnarchen oder seines unmittelbaren Nachfolgers läßt sich noch ermitteln. Wie es scheint, hieß dieser Nikanor. Vorausgeschickt sei Josephus' Nachricht, daß die Versilberung und Vergoldung der neun Pforten in dem von Herodes neuerbauten Tempel von dem Arabarchen Alexander Lysimachos herrührte [1]). Außer diesen Pforten gab es noch eine, welche von dem äußern Vorhof in den Weibervorhof führte, die nicht mit Gold und Silber verziert war, sondern aus korinthischem Erz bestand, das, wie Josephus sich ausdrückt, den Werth von Silber und Gold übertraf [2]). Von diesem korinthischen Thor berichten die talmudischen Quellen Vielfaches, und nennen es Nikanor-Thor. Es hat sich aber eine Sage daran geknüpft, daß von den zwei Flügelthüren dieser Pforte eine beim Ueberfahren von Alexandrien in Folge eines Sturmes ins Meer habe versenkt werden müssen, aber beim Landen in Jope wunderbarer Weise wiedergefunden ausgefischt worden sei [3]).

---

[1]) Alterthümer V, 5, 3: τοῦτο δὲ ὁ κόσμος πολυτελέστερος, ἐπὶ δαψιλὲς πάχος ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ ταῖς ἐννέα πύλαις ἐπέχεεν ὁ Τιβερίου πατὴρ Ἀλέξανδρος.

[2]) Das.: μία δε ἡ ἔξωθεν τοῦ νεὼ Κορινθίου χαλκοῦ, πολὺ τιμῇ τὰς καταργύρους καὶ περιχρύσους ὑπεράγουσα.

[3]) Die Mischnah Joma III, 10 giebt dieses Wunder als allgemein angenommen an: נקנור נעשו נסים לדלתותיו. Dagegen in Middot II, 3 berichtet sie, daß nur einige dieses Wunder von dem Nikanor-Thor erzählt hätten: כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב חוץ משער נקנור מפני שנראין בו נסים . ויש אומרים מפני שנחשתן מצהיב. Ebenso Tosefta Joma II, 4: כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב . . . מפני שנעשה בהן נס . ויש אומרים מפני שנחשתן מצהיב. R. Elieser b. Jakob giebt dabei das Richtige an, es sei aus korinthischem Erz gewesen, und eben so viel werth

Zwei Quellen geben aber an, daß diese Thürflügel von korinthischem Erze von einem Nikanor aus Alexandrien nach Jerusalem gebracht worden seien, und zwar der Art, als wenn sie nicht bloß in Alexandrien gegossen worden wären, sondern auch, daß der Ueberbringer Nikanor aus dieser Stadt gewesen [1]). Ein Referat stellt es aber so dar, als wenn dieser Nikanor aus Jerusalem entstammte und beordert worden wäre, diese Flügel in Alexandrien anfertigen zu lassen [2]). Aber diese Quelle ist durchweg ungenau. Von diesem Berichte in dem babylonischen Talmud können wir absehen. Aus den beiden ursprünglichern Darstellungen folgt dagegen, daß der Spender der Thorflügel aus Erz den Namen Nikanor führte, und daß Alexandrien seine Heimath war. Nun geben die talmudischen Quellen eben so wie Josephus an, daß dieses Nikanor-Thor, welches wie Gold glänzte, von außerordentlichem Werthe war. Ein solches Weihgeschenk konnte nur eine außerordentlich reiche Persönlichkeit machen, die so reich wie Alexander Lysimachos gewesen sein muß, welcher die Tempelpforten versilbern und vergolden gelassen hat. Mit einem Worte, Nikanor, der Spender dieser Flügel muß einer der Arabarchen gewesen sein, welche so außerordentliche Reichthümer besessen haben, daß Cicero seinen derzeitigen Gegner Pompejus den Spitznamen Arabarches gab, weil er

wie Gold: נחושתן קלנתיא היה יפה כוהב (das Wort קלנתיא ist *Κορίνθιος*).

[1]) Tosefta Joma das. Jeruš. das. p. 41 a: אמרו שהיה ניקנור מביאן מאלכסנדריא עמד עליהן נחשול שבים נטלו אחת מהן והטילוה בים . . . עד שהגיעו לנמלה של יפו פלטתו והטילתו ליבשה. In Jeruš. dasselbe mit geringen Varianten.

[2]) Babli Joma p. 38 a: אמרו כשהלך ניקנור להביא דלתות מאלכסנדריא . . . נתעכבה רוח עמד עליו נחשול שבים . . . כיון שהגיע לנמלה של עכו וכו'. Durch diesen Zug allein wird diese Darstellung verdächtig. Bei der Schifffahrt von Alexandrien ist der erste Landungsplatz Jope und nicht das weit ab davon gelegene Akko.

sich von dem ägyptischen Könige auf seinen Theil 3000 Talente hatte geben lassen.

Zur Zeit als Herodes den Neubau des Tempels vornehmen ließ, hat demnach ein Arabarch Nikanor dazu die kostbaren und gewiß künstlerisch gearbeiteten Thürflügel des Nikanor-Thores gespendet. Um den Geber zu ehren, hat man diesem Thor seinen Namen gegeben. Beim Bau des Tempels muß also Herodes auf diese Weihspende Rücksicht genommen haben, sonst hätte er doch andere Flügelthüren dazu vorbereiten lassen müssen. Er muß also gewußt haben, daß der Arabarch Nikanor zwei kostbare Flügelthüren bestellt hatte, welche bei der Vollendung des Tempels eingehängt werden sollten. — Dadurch läßt sich auch ermitteln, zu welcher Zeit dieser Arabarch Nikanor fungirt hat, nämlich gleichzeitig mit der Unternehmung des Tempelbaues. Ueber den Beginn desselben giebt Josephus zwei differirende Zahlen an. In den jüdischen Kriegen erzählt er: Im 15t. Jahre besserte Herodes den Tempel aus (I, 21, 1) *πεντεκαιδεκάτῳ γοῦν ἔτει τῆς βασιλείας, αὐτὸν τε ναὸν ἐπεσκεύασε*, dagegen in den Alterthümern: es sei im 18t. Jahre geschehen (XV, 11, 1): *τότε γοῦν ὀκτωκαιδεκάτου τῆς Ἡρώδου βασιλείας γεγονότος ἐνιαυτοῦ, μετὰ τὰς προειρημένας πράξεις . . . τὸν νεὼν τοῦ θεοῦ δι' αὐτοῦ κατασκευάσασθαι . . .* Die letzte Zahl ist richtig; denn mit der Angabe, daß der Bau nach allen diesen Vorgängen begonnen habe, will Josephus chronologisch bestimmen: auch nach Augustus' Anwesenheit in Syrien. Diese Reise fand im Frühjahr oder Sommer 724 urbe condita statt, d. h. 20 vorchr. Z., also in Herodes' 18t. Jahre. Auch im jüd. Kriege läßt Josephus den Tempelbau auf die Reise des Kaisers Augustus folgen. Der Widerspruch kann aber nur durch die Annahme eines Copistenfehlers ausgeglichen werden. In einer Handschrift war die Zahl 18 durch die griechische Zahl *ιη'* ausgedrückt. Daraus hat ein Abschreiber *ιε'* gemacht, also 15

statt 18. Der Tempelbau wurde also in Herodes' 18t. Regierungsjahr unternommen und dauerte — so weit es den innern Tempel betraf — ein und ein halbes Jahr (das. XV, 11, 6) *τοῦ δὲ ναοῦ διὰ τῶν οἰκοδομηθέντος ἐν ἐνιαυτῷ καὶ μῆσιν ἐξ . . ἱερέων*, d. h. also die Vollendung im vorchr. J. 18. Bei der Vollendung wurden doch auch die Thürflügel des Nikanor-Thores eingehängt, von dem Spender Nikanor selbst überbracht. Sie waren gewiß vorher bestellt, wahrscheinlich zur Zeit der Unternehmung des Tempelbaues. Dieser Arabarch fungirte also jedenfalls im Jahre 20, in der Zeit als Strabo die bedeutende Stellung des Arabarchen in Aegypten kennen gelernt hatte. Strabo kann also von diesem Arabarchen berichtet haben oder von dessem Vorgänger. Nikanor fungirte demnach unter Augustus, und er war also einer der Arabarchen, welche in Augustus' Zeit starben. Wir dürfen also Nikanor zu den mit Namen genannten Arabarchen aus der Zeit der ersten Kaiser hinzufügen. Wie sein reichbegüterter späterer Nachfolger Alexander Lysimachos seine Anhänglichkeit an das Judenthum und an den in Jerusalem prangenden Tempel durch die reiche Belegung der äußern und inneren Tempelpforten mit Silber und Gold bekundet hat, so hat Nikanor noch vor ihm dasselbe durch das reiche Geschenk der Thorflügel aus korinthischem Erz bethätigt. Die ägyptischen und alexandrinischen Judäer hatten aus alter Zeit einen eigenen Tempel in Onion, in welchem bis zu dessen Schließung durch Vespasian (um 73) geopfert wurde. Die Arabarchen, welche von dem Sohn des Hohenpriesters Onias III. abstammten, waren wahrscheinlich die geborenen Hohenpriester des Onias-Tempels. Nichts desto weniger ehrten sie das Heiligthum in Jerusalem. Es ist ein unwiderleglicher Beweis für das feste Zusammenhalten der Judäer in allen Orten der Diaspora. Sie betrachteten sämmtlich den Tempel in Jerusalem als ihren Mittelpunkt und als ihr Herzblatt.

Ueber עיסה.

Ein Beitrag zur Sittengeſchichte der Juden vor und nach der Zerſtörung des zweiten Tempels.

Von

Dr. F. Roſenthal.

(Schluß.)

Schon der Umſtand, daß R. Joſua und R. Jehuda b. Bethera ein Zeugniß über die Reinheit der Iſſahwittwe für nöthig fanden, beweiſt, daß dieſe Anſicht bis dahin nicht die allgemeine Geltung hatte; aber Rabban Gamaliel ſpricht es auch ganz klar und deutlich aus, indem er den beiden Weiſen die Erfolgloſigkeit ihres Zeugniſſes vorhält: „Wir nehmen euer Zeugniß als wahr und halachiſch richtig an, aber R. Jochanan b. Sakkaï hat bereits mit Rückſicht auf die Würde des Synedriums verordnet, darüber keinen Beſchluß des Beth-din zu extrahiren; denn die Prieſter würden nur auf euch hören, um eheliche Scheidewände aufzurichten, aber nicht um ſolche zu beſeitigen.“ שהכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב.“ Uebrigens beſitzen wir auch ſonſt noch zwei Zeugniſſe für die ſtrenge eheliche Einſchränkung der Prieſter und der ſich ihnen anſchließenden iſraelitiſch-ariſtokratiſchen Familien in dieſem Sinne; das eine iſt im Joſephus, das andere in der Miſchnah. Nach Joſephus [1]) mußten nicht bloß die

[1]) Contra Apionem I, 7 *δεῖ γὰρ τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης ἐξ ὁμοεθνοῦς γυναικὸς παιδοποιεῖσθαι, καὶ μὴ πρὸς χρήματα μηδὲ τὰς ἄλλας ἀποβλέπειν τιμὰς, ἀλλὰ τὸ γένος ἐξετάζειν ἐκ τῶν ἀρχαίων λαμβάνοντα τὴν διαδοχήν.* Die geſchraubte Redeweiſe des Joſephus hier wie *τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης* und

Priester, sondern all diejenigen, welche der priesterlichen Beziehungen theilhaftig sein wollten, bei Eingehung der Ehen den Stammbaum der Frauen prüfen und ihre Geschlechtsfolge aus alten Zeiten (ἐκ τῶν ἀρχαίων) untersuchen. Natürlich hatte diese Beschränkung um diese Zeit mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen, wo die Klasse der Issah nicht mehr wie früher die untere und niedrige Volksschichte bildete, sondern vielmehr durch die Verwirrung, welche Herodes in die Genealogien gebracht, und durch die allgemeine Verschmelzung mit den überaus zahlreichen Personen und Stämmen proselytischer Abstammung den bei Weitem größten Theil des Volkes enthielt, von denen gar Viele auch durch Vermögen, Aemter und Gelehrsamkeit hervorragende Stellungen einnahmen. Die Priester sahen sich deshalb genöthigt, gewisse Prämien für ihre Frauen, und zwar durch Erhöhung der Morgengabe (כְּתוּבָה), einzuführen, um die ihnen noch ehelich zugänglichen Kreise von dem Uebertritt zu der mächtigen Klasse der Issah und von der ehelichen Verbindung mit

---

noch manche andere Ausdrücke lassen vermuthen, daß Josephus mit Rücksicht auf die heidnischen Leser, für welche ja dieses Werk bestimmt war, und um sich eine für deren Verständniß nöthig gewesene weitere Explicirung zu ersparen, absichtlich diese dunkle Redeweise gebraucht hat. Die heidnischen Leser sollten darunter „Priester" verstehen, dagegen konnte diese Redeweise auch den jüdischen Lesern und den wirklichen Verhältnissen annähernd entsprechen. τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης sollte nämlich nicht bloß den Priester, sondern alle, auch die Israeliten bezeichnen, die in gewisser Weise der Priesterwürde theilhaftig sind insofern dieselben in ihren Nachkommen durch die Verheirathung ihrer Töchter an Priester dazu gelangen können. Uebrigens wurden auch solche bei den Talmudisten häufig in die Bezeichnung כהן oder כהנת miteingeschlossen. Vergl. Ketubot 13 a und Kidduschin 78 b. Natürlich ist dann unter ἐξ ὁμοεθνοῦς nicht wirklich priesterliche Abstammung, was ja gegen alle Vorschrift wäre, zu verstehen, sondern „von gleichem Geschlechte", das heißt mit den durch ihre Genealogie zur Priesterehe Befähigten. Diese Stelle beweist aber ferner, daß die Kreise zweifelhafter Abstammung um diese Zeit allgemein im Besitze von Ansehen, Vermögen und Ehrenämtern waren. Denn nur darauf zielt der Satz hin: καὶ μὴ πρὸς χρήματα μηδὲ τὰς ἄλλας ἀποβλέπειν τιμάς.

derselben fern zu halten [1]). Denn eine in diese Klasse hinein verheirathete Frau war ja für das Priestergeschlecht für immer verloren, und selbst wenn sie Wittwe wurde, kehrte dieselbe nur als חללה in ihr Vaterhaus zurück und war daher auch dann unrein für eine priesterliche Ehe. Es war nicht etwa ein gesuchter oder überskrupuloser Zweifel, wofür die späteren Commentatoren in ihrer Rathlosigkeit nach wunderlichen Gründen spüren, sondern eine absolut nothwendige Consequenz der später noch von Rabbi Jehuda vertretenen Ansicht über die Proselyten, daß auch eine Issahwittwe für priesterlich unrein gehalten werden mußte. Wurde die dritte Volksklasse, die der Issah, nach Afrikanus geradezu Proselyten genannt und jedenfalls wie Proselyten behandelt, so war es ja naturgemäß, daß man auch eine Issahwittwe einer Proselytenwittwe gleichstellte. Da nun nach Rabbi Jehuda, dessen Ansicht ja in dieser Zeit die herrschende war, die Wittwe eines Proselyten eine חללה und daher zur Ehe mit einem Priester unfähig war [2]), so mußte auch die Wittwe eines Mannes von der proselytisch durchzogenen und durchmengten Issahklasse für פסולה לסה erachtet werden. Erst die Meinung des Rabbi Elieser b. Jakob konnte und mußte nach dieser Seite für die Issahwittwe Handel schaffen. Nach diesem waren zwar die Töchter absolut proselytischer Abstammung noch immer unfähig für eine Priesterehe, aber derselbe hatte doch den bedeutenden Schritt gethan von dem Proselyten den peinlichen Makel des חלל abzunehmen. Hat R. Elieser b. Jakob ist also die Tochter eines Proselyten

---

[1] Ketubot 12 a בירת דין של כהנים היו גובין לכתולה ארבע מאות זוז, 12 b wonach diese Bestimmung auch für die משפחות המיוחסות theilweise Geltung hatte.

[2]) Es folgt dies als selbstverständlich aus der Ansicht des Rabbi Jehuda. Wenn ein גר ein חלל ist, so muß dessen Frau eine חללה sein. Gemara Kidduschin 78 a sagt dies übrigens ausdrücklich: ורבי יהודה גר נמי פסול בכ

von einer reinen israelitischen Mutter für eine Priesterehe wohlqualificirt (גר שנשא בת ישראל בתו כשירה לכהונה), und es ist daher umsomehr einer Proselytenwittwe von israelitischer Abstammung wieder gestattet, einen Priester zu ehelichen. Wenn aber schon die Proselytenwittwe für priesterlich rein erachtet wird, so ist es nur ein unbedingt daraus folgendes Gebot, auch die Issahwittwe, d. i. die Wittwe eines Mannes von zweifelhaft proselytischer Abstammung für priesterlich rein zu erklären. Dieser nothwendigen Forderung entspricht auch das Zeugniß der jüngeren Zeitgenossen des R. Elieser b. Jakob, das des R. Josua und R. Jehuda b. Bethera על אלמנת עיסה שהיא כשירה לכהונה. Aus der Antwort des Rabban Gamaliel ist zu ersehen, daß dieser Gegenstand schon früher das Lehrhaus des R. Jochanan b. Sakkai beschäftigt hat, und daß derselbe, obgleich er offenbar derselben Meinung war, wegen der Unbotmäßigkeit der Priester in diesem Punkte keinen Synedrialbeschluß extrahiren wollte (וכבר גזר ר' חנן בן זכאי שלא להושיב בי"ד על כך שהכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב). Sicherlich hatte diese Frage das Lehrhaus des R. Jochanan b. Sakkai zu gleicher Zeit mit der Frage über Proselyten beschäftigt, und ebenso wie wir durch den Mund des zeitgenössischen R. Elieser b. Jakob sicherlich auch die Meinung des R. Jochanan b. Sakkai erfahren, so theilt uns wieder R. Gamaliel mit, daß R. Jochanan b. Sakkai die nothwendige Consequenz davon für die Issahwittwe gezogen hatte. Wir sind aber noch weiter zu dem Schlusse berechtigt, daß die Priester der Wahrung ihrer Familienreinheit im Großen und Ganzen ebensowenig sofort der Lehre des R. Elieser b. Jakob über die Proselyten als der über Issahwittwe thatsächlich Folge geleistet haben [1]). Aber allmälig und in nicht sehr langer Zeit hab

[1]) Und wenn es heißt משחרב בי"מ נהגו כהנים כר"א בי"י (vgl. ob so wird damit der terminus a quo bezeichnet, von welchem diese No

beide Ansichten auch in diese von einer alten Gewohnheit eingeengten und eingeschränkten Kreise ihren siegreichen Einzug gehalten.

Freilich war damit für die Klasse der Issah noch nicht Alles gethan, aber doch sehr viel. Galten auch die Personen der Issah ebenso wie die Proselyten für ihre eigene Person noch immer nicht für priesterlich rein, so war ihnen doch die Möglichkeit geboten, ihre Kinder zu der Klasse der priesterlich Reinen emporsteigen zu lassen. Durch ihre eheliche Verbindung, und zwar nicht bloß der Issahtöchter mit Männern von israelitisch reiner Abstammung, sondern auch der Issahmänner sogar mit Priestertöchtern, konnten sie von ihren Kindern den Issahmakel für immer beseitigen. Unter solchen Umständen hatten auch die priesterlich reinen Kreise, denen es ja hauptsächlich auf die Reinerhaltung ihrer Nachkommenschaft ankam, ihre Töchter den Männern der Issahklasse, unter denen Viele durch Gelehrsamkeit und Reichthum in hohem Ansehen standen, zu verweigern keinen wesentlichen Grund mehr. Die alte sociale Scheidewand zwischen Proselyten und Issah einerseits und den Priestern und Israeliten reiner Abstammung anderseits war damit größtentheils gefallen, und was R. Elieser b. Jakob noch zurückließ, waren trümmerhafte Reste, über welche hinweg zahllose Fäden geknüpft und eine allmälige Verschmelzung bewerkstelligt werden konnte. Die Klasse der Issah wurde in Folge dessen als solche bedeutend vermindert, aber es blieb trotzdem ein ansehnlicher Rest derjenigen, die mit ihren Ehen in ihrem Kreise beharrten, und deren Töchter blieben nach R. Elieser b. Jakob noch immer פסולות לכהונה, weil man noch immer im Zweifel war, ob nicht beide Eltern, Vater und Mutter, von absolut proselytischer Abstammung

---

...elten begonnen hat, ohne daß sie deshalb sofort allgemein gültig ...ßte.

seien. Erst mit R. Jose, der die Tochter beider proselytisch Eltern für priesterlich rein erklärte (גר שנשא גיורת בתו כשירה לכהונה), wurde dem alten Makel, der an Issah haftete, je Grundlage entzogen. Und in die Zeit des R. Jose dürfte dah auch der Beschluß des späteren Beth-din (ביה דין שלאושדים) nach welchem die Issah den andern reinen Israeliten vollständ gleichgestellt wird, fallen. Vielleicht war R. Jose selbst in d sem Beth-din. Diesen Beschluß hatte nun später Rabbi Jehu hanaßi mit dem Zeugniß des R. Josua und Rabbi Jehuda Bethera verschmolzen. Wie R. Jochanan b. Sakkai aber Betreff der Issahwittwe über die Hartnäckigkeit der Prie klagte, so hätte auch R. Jose und mit ihm das spätere Be din in Betreff ihrer Bestimmung über Proselyten und Is klagen können. Die Priester hielten noch längere Zeit an bei ihnen Gebrauch gewordenen Ansicht des R. Elieser b. Ja fest [1]), aber schließlich wurde auch dieser Widerstand überwund

So hatte auch das innere sociale Leben seit der Zeit Herodes eine mächtige Umwälzung erfahren. Die dritte niedr Klasse der ohne Stammbaum Lebenden stieg zu einem gleich rechtigten Ansehen mit der ersten Klasse, welche ihre Abstammu in das graue Alterthum zurückführte, empor, während die L teren auf das Niveau der Gesammtheit zurücksank, und an Stelle der משפחות המיוחסות trat die den neueren Verhältni entsprechendere Bezeichnung ישראלים המשיאים לכהונה. Frei gab es noch eine geringe Anzahl solcher Familien, welche, wir oben bereits nachgewiesen haben, ihren alten Stammba

[1]) Dieser Beschluß stützte sich auf eine zweite Version des alten Z nisses des R. Josua und R. Jehuda b. Bethera נאמנת עיסה anstatt נ עיסה, vergl. hier überhaupt den ersten Theil unserer Abhandlung.

[2]) Vergl. damit oben S. 170 Anmerk. 1 R. Simeon b. Men dürfte zu denen gehören, welche noch später zu der Ansicht des R. El b. Jakob sich bekannten.

aristokratischer Eigenliebe für ihre Nachkommenschaft weiter führten. Für diese behielt der Name Issah noch immer den alten Mißton. Aber noch andere Umstände trugen zur weiteren Erhaltung dieses Namens bei, selbst nachdem er seine alte Bedeutung nach den durch die Halacha überwundenen alten socialen Verhältnissen in Palästina verloren hatte. In Palästina nämlich ging diese sociale Umwandlung auf gesetzlichem Wege vor sich. Hier war der Sitz der großen Lehrhäuser und der Gelehrten, und die Autorität der von da ausgehenden Halacha, nach welcher die Palästinenser sich richteten, hatte diesen ein gewisses Bewußtsein einer bevorzugten Stellung gegenüber den Glaubensgenossen außerhalb Palästina's gegeben. Thatsächlich haben ja auch hier im Großen und Ganzen keine illegitimen Ehen stattgefunden; denn die Ehen mit Proselyten galten ja mit einziger Ausnahme der Priester stets für zulässig und legitim. Wie war es aber in den Ländern außerhalb Palästina's, wo die Versprengten und Kriegsgefangenen ohne Wahl, ohne gegenseitige Bekanntschaft und ohne eine darauf achtende Autorität zusammentrafen? Für diese Länder war wohl auch der Zweifel illegitimer ehelicher Verbindungen berechtigt. Auf diese Länder übertrug man nun in Palästina die hier im Allgemeinen bedeutungslos gewordene Bezeichnung der Issah. Dem hatte man nun später einen halachischen Ausdruck gegeben, indem man erklärte כל הארצות עיסה לארץ ישראל. Außerdem gab es in Palästina selbst noch einen kleinen, wenn auch noch so sehr engen, Kreis, auf dem thatsächlich ein Verdacht illegitimer Verbindung ruhete. Diese blieben selbstverständlich von der halachischen Norm, welche die Issah für rein erklärte, ausgeschlossen. Man unterschied daher hier ferner zwei Klassen der Issah, die עיסה ודאי von der עיסה ספקה[1]).

[1]) Das ist ersichtlich aus Jeruš. Ketubot I, 10 Ende: אמרו עובדא

Von Paläſtina wenden wir uns nun zu den Euphratlän
dern, dem ſogenannten Babel. In Babel gab es nur wenig
משפחות המיוחסות im paläſtinenſiſchen Sinne, d. h. ſolche, d
ihren Stammbaum aus alter Zeit weiter fortführten. Daz
fehlte es ihnen an jeglicher Veranlaſſung und auch an ein
autoritativen Nöthigung. Prieſter und Leviten gab es hier m
wenige, Ehrenämter, für welche der Nachweis einer alten A
ſtammung erforderlich geweſen wäre, gar keine; und endlich fehl
es auch an einer öffentlichen Inſtitution wie die eines Archiv
wo die Eintragungen unter Autorität einer Behörde ſtattgefu
den hätten [1]). Dagegen waren ſie anderſeits von der Vermiſ
ung mit proſelytiſchen oder gar mit illegitimen Elementen
Großen und Ganzen frei und rein geblieben. Die einzeln
Orte und Gegenden, wo dieſes der Fall war, waren ihnen gen
bekannt, und deshalb nährten ſie innerhalb beſtimmter und
nau verzeichneter geographiſcher Grenzen [2]) daſelbſt das ſto
Bewußtſein einer unverfälſcht rein iſraelitiſcher Abſtammun
Im Gegenſatz zu der zahlreichen Iſſahklaſſe in Paläſtina hiel

---

ח ר' ישמעאל בי ר' יוסי ואמר תמהין לעיסה ר' ירמיה סבר מימר לעיסה
דה ר' ישמעאל בי ר' יוסי חולק על אביו? אמר ר' יוסי ואפילו רזימא
. . . לעיסה פסולה ליח ר' ישמעאל חולק, vergl. dazu den Commentar
Moſche. Demnach unterſchied man genau zweierlei Iſſah. Dieſes erk
man übrigens auch aus der Boraita in Jeruſ. Ketubot I, 9 und Kid
ſchin I, 4 והי עיסה כ ש י ר ה כל שאין בה לא חלל ולא ממור ולא נרזין
אומר כל שאין בה אחת מכל אלו בחה כשירה לכהונה אבל משפחה
שנשתקע בה פסול ר"מ אומר בודק עד ר' אמהות. Auch hier ſah man
genöthigt zu עיסה das Wort כשירה zur näheren Bezeichnung hinzuzufü
Ferner iſt hier auch der Gegenſatz zu עיסה כשירה genau mit den Wo
אבל משפחה שנשתקע בה פסול angegeben. Dieſe Letztere bildet alſo
עיסה פסולה.

[1]) Von Einigen wird wohl eine alte Abſtammung berichtet, ſo
Rabbah und Abaji Jebamot 105 a u. n. A.; aber auch bei dieſen
die Abſtammung bloß traditionell geweſen ſein. Eine genaue dokumentar
Führung eines Stammbaumes iſt auch da nicht erwieſen.

[2]) Kidduſchin 71 b ff.

ie sich für סולת נקיה, dem „Gemengteig" gegenüber für reines, gesiebtes Feinmehl. Diese Behauptung der Babylonier scheint in Palästina auf manchen Wiederspruch gestoßen zu sein [1]). Jedenfalls dürften die mit einem alten Stammbaum versehenen Palästinenser die Babylonier, welche ihre reine Abstammung bloß auf Ueberlieferung aber nicht auf einen legalisirten dokumentarischen Nachweis stützten, nicht als vollständig ebenbürtig angesehen haben. Babel nahm also in der Anschauung der Palästinenser eine Art Zwischenstellung zwischen den dortigen מיוחסין und der dortigen Issah ein. Vom Standpunkte der Ersteren standen die Babylonier der Issah näher, vom Standpunkte der Letzteren waren die Babylonier beinahe zu den מיוחסין zu zählen. Es kam also bloß auf die jeweilige Herrschaft des einen oder des anderen Standpunktes an, ob man Babel im Verhältniß zu Palästina oder umgekehrt Palästina im Verhältniß zu Babel für Issah halten sollte. Diese jedenfalls seit alter Zeit strittige Anschauung kam zur Zeit des Rabbi Jehuda Hanaßi zum endgiltigen Austrag zu Gunsten der Babylonier.

In Babel, und zwar innerhalb der im Talmud genau fixirten Grenzen, war also die Issah als eine breite Volksschicht und als eine große Volksklasse überhaupt niemals vorhanden gewesen. Dort galt seit ältester Zeit mit Recht der Satz der Babylonier Rab und Samuel: כל משפחות בחוקת כשירות חץ עיסה [2]). Dort bildete die Issah keine stehende Klasse, sondern eine Ausnahme, und zwar nur durch thatsächliche Verdachtsmomente der Illegitimität. Es waren nicht vage Vermuthungen, sondern fest begründete Zweifel, und zwar nicht über Vermisch-

[1]) Daselbst. Der Wiederspruch des Palästinensers R. Jochanan wird von der babylonischen Gemara pro domo als Versehen (אשתמיטתיה) bezeichnet.

[2]) Daselbst 72 b und 76 b, vergl. ferner 71 a אמר שמואל משמיה דסבא בכל בחוקת כשירה עומדת עד שיודע לך בכמה נפסלה.

ung mit Proselyten, sondern über wirkliche Illegitimität, die der dortigen Issah zu Grunde lagen. Diejenigen, die man in Babel mit dem Namen Issah bezeichnete, gehörten auch in Palästina zu der Klasse der עיסה פסולה. In Babel war also nur eine Diskussion über die Zulässigkeit einer Issahwittwe zur Priesterehe möglich; über die dortige Issah selbst konnte keine Meinungsverschiedenheit obwalten. Der Zweifel an deren Reinheit mußte an bestimmte Thatsachen anknüpfen; deshalb galt dieselbe auch unbestritten als פסולה. Aus diesem Grunde haben auch die Citate der Boraita in der babylonischen Gemara אלמנת עיסה und nicht עיסה. Für die babylonischen Verhältnisse und bei dem wesentlich verschiedenen Charakter der babylonischen Issah konnte eben nur die ältere Version der Mischnah und nicht die des späteren Beth-din in der Tosefta maßgebend sein. Nach der Ansicht eines hervorragenden babylonischen Lehrers sollte sogar die Issahwittwe nicht als priesterlich rein gelten dürfen [1]). Auch dieser wollte sicherlich nicht dem festen Grundsatze der Amoräer untreu werden und in einen Widerspruch mit den deutlichen Lehren der Mischna treten. Die bloß durch einen gleichen Namen verbundenen Objecte waren eben in ihrem Wesen so verschieden von einander, daß ein solcher Widerspruch in Wirklichkeit nicht vorhanden war.

Als Ergebniß unserer Untersuchung erhalten wir nun die bedeutsame Thatsache, daß es zur Zeit des zweiten Tempels, außer der bekannten Spaltung in drei Religions-Parteien oder

---

[1]) Kidduschin 75 a אמר רב חסדא הכל מודים באלמנת עיסה שפסולה לכהונה. Auf die überaus große Schwierigkeit des Widerspruchs mit der Mischna Edijot macht der Commentar פני יהושע aufmerksam. Durch unsere Erklärung ist dieselbe beseitigt. Nach Rab Chisda bezieht sich das Zeugniß des R. Josua und R. Jehuda b. Bethera nicht auf die wesentlich verschiedene babylonische Issah. Dem entsprechend bedeutet auch . . ולאפוקי (das.) nur, daß der Lehrsatz jener Tanaim bei der babylonischen Issah keine Anwendung finden soll.

Sekten, noch eine andere Scheidung des Volkes in zwei große und mächtige Klassen gab, und zwar in die der vornehmen Priester und Israeliten von alter und reiner Abstammung einerseits und in die des niedern Volkes, der Vermischten und Proselyten anderseits. Die dritte Klasse, die der Nethinim und Staatssklaven kommt wegen ihrer geringen Anzahl nicht in Betracht. Diese Thatsache ist wohl geeignet, über manche dunkle Partieen der Geschichte ein neues Licht zu verbreiten. Für uns ist es aber noch von besonderem Interesse, daß es der aus den Schulen der Pharisäer hervorgegangene mildere Geist der Halacha war, der den Fortschritt anbahnte, die alte sociale Kluft überbrückte und schließlich die Vereinigung und Verschmelzung der durch einen Glauben und eine Lehre Verbundenen, dauernd bewirkte.

Verwechselung der Partikeln
עַל mit עַד, ferner עַל, (אֶל) mit אַל und עַד mit עוֹד

Die alten hebräischen Grammatiker bezeichneten die Vokale als die Seele des Wortes. Mit demselben Rechte kann man die Partikeln oder Formwörter die Seele des Satzes nennen. Richtig angewendet geben diese dem Satze Ausdruck, Bestimmtheit und Eleganz. Wenn sie dagegen in einem überlieferten Schriftthum unangemessen angewendet vorkommen, dann erscheint der Satz oder der Vers dunkel und unverständlich, mindestens seltsam und auffällig, jedenfalls unelegant und verstoßend gegen die Syntax. Dergleichen unangemessene Anwendung von Partikeln kommt sehr häufig in dem hebräischen Schriftthum vor, zumal bei solchen, die eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben, wie die oben angeführten: עוֹד, אַל, עד, על. Im Verlaufe sollen die Stellen nachgewiesen werden, in denen solche Verwechselungen und dadurch Verdunkelung des Sinnes vorkommen.

I. Verwechselung von על und עד.

a. Statt עַד steht עַל.

Die Verwechselung dieser zwei durchaus verschiedenen Präpositionen ist den Masoreten nicht entgangen. Die Masora bezeichnet elf Verse, in denen עַל steht, aber dem Sinne nach עַד stehen müßte (Masora Marginalis zu Genes. 49, 14): עַד וקריין על (י״א סבירין[1]. Dieser Verwechselung liegen zweierlei Veranlassungen zu Grunde; sie ist wahrscheinlich durch pho-

[1]) סבירין bedeutet eben so viel wie Keri: „es ist zu verstehen."

netische Mißverständnisse entstanden. Die Laute ל und ד, so verschieden sie unserem Ohr klingen, müssen in der alten Zeit, wo das Sprachorgan ebenso unvollkommen entwickelt war, wie das Sehorgan (das die Farbennüancen nicht unterschieden hat), Lautähnlichkeit gehabt haben. Ich erinnere an זכרני זכר טוב, das mit זכולן gleichgesetzt wird. In Daniel מלחא מני אזדא und öfter in der talmudischen Literatur אזד für אזל (vgl. Levy, neuhebr. und chald. W.B. אזד). Im Griechischen *λάσιος* und *δασύς* „rauh"; das griechische *δάκρυα* (*δάκρυμα*) klingt lateinisch lacryma. So ist es gekommen, wenn ein Copist, der ohne Vorlage abgeschrieben und sich auf sein Gedächtniß verlassen hat, er leicht die für sein Ohr und sein Sprachorgan gleichklingenden Dentalen ד und ל verwechselt und על statt עד gesetzt hat. Aber auch eine andere phonetische Confusion kann dabei mitgewirkt haben. Das gutturale ע wurde im Verlaufe so abgeschliffen und abgeschwächt, daß es wie א klang. Daher die so häufigen Verwechselungen von ע und א. Ohnehin wurden die Vokale ă und ĕ, d. h. Patach und Segol früher nicht so genau unterschieden. Im Arabischen gilt Phatha für a und e, und im babylonischen Vocalisationssystem giebt es gar kein Segol, sondern das Pathach vertritt auch diesen Vocal. אֲשֶׁר z. B. wird in demselben אַשַּׁר punktirt (vgl. Pinsker, Einl. in das babyl. hebr. Punktationssystem). Daher entstand aus על durch Abschwächung des gutturalen Klanges ע und durch Lässigkeit der Vocalisation: אֶל. Die Verwechselung dieser zwei Präpositionen עַל und אֶל ist außerordentlich häufig, und die Masora hat sie, wenn auch nicht vollständig, notirt. Da nun עד zuweilen dieselbe Bedeutung hat wie אֶל, und für אֶל auch על geschrieben wurde, so wurde על und עד leicht verwechselt.

Die Masora notirt, wie angegeben, elf Verse, in denen על statt עד steht. Beim Aufzählen werden aber nur neun citirt:

1) על צידון; 2) על המעברות; 3) על מידבא; 4) על טבת; 5) על גבעת גרב; 6) ועל כנף שקוצים; 7) ועל פלכות דריוש; 8) ועל שער; 9) הישנה; ועל שער הרגים ומגדל חנגאל. Salomo Norzi, der Hypermaſoret, bemerkt, daß er nur an 9 Stellen dieſe Subſtituirung gefunden habe, und emendirt daher an allen den citirten Verſen 9 ſtatt 11. (Zu Nehemia 12, 39): ועל שער הישנה ועל שער הרגים במסורה פ' ויהי נמסר סימן מן ט' על דסביריז עד וקריין עַל. ושנים מהם בפסוק זה. ומה שכתוב שם י"א נראה להגיה ט'. שבפרטן אי אתה מוצא כי אם ט'. ואלו הן הרי ט'. ועד השוקא לא אשכחנא יתיר. Darauf zählt Norzi die citirten 9 Verſe auf, und bemerkt zum Schluß. Allein Norzi war im Irrthum; er ſelbſt weiſt auf eine unter dieſen nicht aufgeführte Stelle, wo eine alte Handſchrift ועל hatte, die in den edirten Texten aber ועד hat, folglich ועל wie ועד geleſen werden müßte. Es kann alſo 10 gegeben haben, und einen elften V. על—עד deutet Kimchi an (vgl. w. u.). Allein die Maſora hat dennoch eine unrichtige Zahl. Denn wenn man es mit den von ihr aufgezählten 9 V.V. genau nimmt, ſo müſſen einerſeits mindeſtens 3 abgezogen werden, weil in dieſen על durchaus richtig iſt, und andererſeits müſſen noch andere ſechs hinzugefügt werden, wobei die Maſora die Verwechſelung nicht angemerkt hat.

Gehen wir die von der Maſora angeführten Stellen durch.

1) Geneſis 49, 13: וירכתו על צידון. Hier muß gewiß עד geleſen werden. Die Septuaginta und Peſchitto hatten geradezu in ihrem Original עד: *παρατεινεῖ ἕως Σιδῶνος*; ותרומה עד מא לצידון.

2) Joſua 2, 7: והאנשים רדפו אחריהם דרך הירדן על המעברות kann die Subſtituirung עד richtig ſein. Das Targum hat auch dafür עד מגיזתא. Das Ziel wäre damit angegeben, wie weit die Jerichenſer die iſraelitiſchen Kundſchafter verfolgt haben, nämlich bis zu den Furten und nicht weiter. Indeſſen könnte auch על richtig ſein, wie denn Septuaginta haben *ἐπὶ τὰς διαβάσεις*

und Peschitto ו ע ל מעברתא. Allenfalls stünde hier על statt אל, sie haben sie in der Richtung des Jordan verfolgt zu den Furten.

3) Josua 13,16: ויהו להם הגבול . . . וכל המישור על מידבא. Hier ist die Substituirung richtig und giebt topographisch eine bessere Orientirung. Das Targum hat geradezu ע ד מידבא und ebenso die Pesch. (ל. דיבא) ע ד מ א לדיבא. In der griechischen Uebersetzung ist auch noch die Präposition erhalten, nur die Angabe der Localität fehlt: *Καὶ πᾶσα τὴν μισὼρ ἕως . . . Ἐσεβών* [1]).

5) Richter 7,22: וינס המחנה ע ד בית השטה צרדתה עד שפת אבל מחולה על טבת. Hier ist die masoretische Bemerkung, daß עד zu substituiren sei, durchaus richtig und giebt einen verständlichen Sinn. Denn על טבת würde bedeuten, Abel Machola, bis an dessen Rand das midjanitische Heer entflohen ist, habe über oder oberhalb Tabbat gelegen. Diese topographische Genauigkeit wäre aber hier völlig überflüssig. Dagegen erscheint עד טבת sinngemäß, wenn man die L.A. der Pesch. zu Hülfe nimmt, ע ד מ א לבית שבטה ולצדרתא ו ע ד מ א לשפתא באבל מחולא ועל

[1]). Das letzte Wort gehört zum folgenden V. Das *ἕως* עד gehört also dem ausgefallenen Orte an. Einige Codices haben indeß theils mit und theils ohne Asterisken (als Zeichen des Zusatzes in den Origenensischen Hexapla): *καὶ Μαιδεβά*, vgl. Hexapla ed. Field z. St. Dieses *καὶ Μαιδεβά* ist aber auffallend, es wäre zu erwarten *ἕως*. Indessen haben Septuaginta zu V. 9, wo ebenfalls dieselben Localitäten genannt werden: מערער, וכל המישור מידבא עד דיבון . . . die L.A. *Μισὼρ ἀπὸ Μαιδαβάν*, eine Form, welche sonst nicht vorkommt. Es sind aber zwei Wörter zusammengeflossen. In diesem V. ist angegeben, wie weit die Ebene reicht, welche östlich vom Gebirge Gilead sich erstreckt, nämlich von M e d a b a im Norden bis D i b o n im Süden: ממידבא עד דיבון. Die L.A. der LXX. *ἀπὸ Μαιδαβά* ist daher ganz richtig. Nur ist zusammengeflossen *Μαιδαβα ἕως Δαιβών*, und daraus wurde *Μαιδαβαν*. In V. 16 ist die Ausdehnung des Mischor anders gegeben, nämlich v o n D i b o n b i s M e d a b a. Folglich ist zu l. וכל המישור מדיבון עד מידבא, dafür steht על und דיבון fehlt.

יטבת, d. h. יטבת statt טבת. Eine Stadt יטבה, d. h. יטבת findet sich Könige II, 21, 19. Die Mutter des Königs Amon stammte aus Jotba oder Jatabba: מן יטבה. In Richter ist demnach angegeben, welche Richtung das fliehende midianitische Heer genommen hat, um eiligst über den Jordan zu entkommen. Es sind drei Punkte angegeben: ein Theil bei בית השטה, bei Zereda, der andere bis zum Rand von Abel Machola und der dritte bis Tabbat oder Jotbat. Also zu l. (יטבת) ועד טבת.

5) Jeremia 31, 39: ויצא עוד קוה המדה (l. קו המדה) נגדו על גבעת גרב. Auch hier ist wohl die Substituirung richtig; das Targum hat ebenso עד מטי לגבעתא דסמיכא לגרב und LXX ἕως βουνῶν Γαρήβ [1]). Die Pesch. hat indessen hier על רמתא דגרב, wie im Texte.

6) Daniel 9, 27: ועל כנף שקוצים משמם. Hier ist die Substituirung עד geradezu falsch, denn der Masoret hat diesen Verstheil mißverstanden. Septuaginta und Theodotion geben die Stelle wieder mit ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, d. h. על כנף המזבח, so viel wie על גב המזבח: Auf dem Altar wird ein Götzenbild, der Gräuel der Verwüstung, sein. Auch die Pesch. hat ועל כנופיה. Kurz hier steht durchaus richtig ועל.

7) Nehemia 12, 22: הלוים בימי אלישיב . . . ויוחנן וידוע כתובים ראשי אבות והכהנים על מלכות דריוש הפרסי. Hier ist wieder richtig, daß עד gesetzt werden muß, obwohl LXX haben ἐν βασιλείᾳ Δαρείου und auch die Pesch. על מלכות. Es wird nämlich in diesem Verse angegeben, daß die Häupter sämmtlicher Leviten, d. h. der Klasse der Dienstthuenden, der Sänger und der Pförtner, aufgezeichnet waren, und ebenso die der Priester von den

---

[1]) Neubauer identificirt nicht ohne Wahrscheinlichkeit diese sonst nicht vorkommende Höhe Gareb mit der in Synhedrin (102 b) genannten Localität, wo das Götzenbild von Micha aufgestellt gewesen sein soll. אמר ר׳ נתן מגרב לשילה ג׳ מילין. Neubauer emendirt מגרב לירושלם (Geographice di Talmud p. 150).

Tagen des Hohenpriesters Eliaschib bis zu Jaddua, bis zur Regierung des letzten Darius (Codomanus). Folglich muß עד gesetzt werden statt על.

8—9) Nehemia 12, 39: ומעל לשער אפרים ועל שער הישנה ועל שער הדגים . . . ועד שער הצאן. Auch bei diesen beiden Thoren, ישנה und Fisch-Thor substituirt die Masora עד. Es ist aber durchaus unrichtig. Allerdings hat die Pesch. עדמא לתרעא עתיקא ועדמא לתרעא דצידא. Aber die LXX in mehreren Codices haben ἐπὶ τὴν πύλην τὴν εἰσανὰ καὶ ἐπὶ τὴν πύλην τὴν ἰχθυράν. Der Masoret, der hier seine scheinbar kritische Weisheit angebracht, hat einfach den Sinn der Erzählung nicht verstanden. Es wird an der Stelle erzählt, wie die zwei Chöre mit den Oberen und dem Volke nach entgegengesetzter Richtung einen Rundgang auf der neu von Nehemia errichteten Mauer gemacht haben, um sie dadurch einzuweihen. Die Procession bewegte sich also auf der Mauer (מעל לחומה V. 31, 38). Nun werden die verschiedenen Pforten oder sonst hervorragende Punkte als Stationen bezeichnet; dabei wird der Ausdruck gebraucht מעל לשער, „oberhalb dieser oder jener Pforte". Folglich giebt 39 an: Der zweite Chor, wobei sich Nehemia befunden, habe sich bewegt oberhalb des Ephraim-Thores (מעל לשער אפרים), ferner oberhalb des Thores Jeschana, und des Fisch-Thores. Hier ist richtig על, und es bedeutet so viel wie מעל im Anfange des Verses. Erst zuletzt ist das Ziel mit עד angegeben: ועד שער הצאן.

Das erweist aber entschieden die Unzuverlässigkeit der sogenannten Masora. Von den 9 angeführten Stellen sind drei entschieden falsch, nämlich die eine in Daniel und die letzten zwei in Nehemia. Diese Unzuverlässigkeit zeigt sich noch von einer anderen Seite. Die Masora notirt 11 Stellen von על, die עד bedeuten müssen, weiß aber nur 9 aufzuzählen. Norzi, emendirt, wie angegeben, aus eigener Machtvollkommenheit 11 in 9.

Aber er selbst deutet an, daß es noch mindestens eine zehnte Stelle giebt, die man so halb und halb emendiren könnte. Er bemerkt nämlich zu Nehemia das. V. 38 מעל לבית דוד ועד שער המים מזרח, daß einige alte Handschriften auch hier ועל haben: בספרים אחרים כתב יד ישן כתיב ועל . וכן רשם החכם לונזאנו בגליון ספרי אמונה. So kann ja auch ein Masoret hier ועל gelesen haben, und er war berechtigt auch davon zu notiren ועד: סבירין. Noch eine Stelle, um die Zahl 11 zu ergänzen, ließe sich leicht finden. Kimchi z. B. rechnet zu solchen על-Stellen Ps. 48, 15: הוא ינהגנו על מות (zu Josua 2, 7): על (המעברות) כמו עד וכן וירכתו על צידון וכן ינהגנו על מות כמו עד מות. Ein Masoret kann also nach seiner Auffassung angemerkt haben: es gäbe 11 Stellen, wo für על substituirt werden müsse עד. Ein Späterer aber hat nicht mehr sämmtliche Stellen finden können, und hat darum nur 9 aufgezählt. Aber der Erste, wie der Sammler und Norzi haben sich sämmtlich geirrt, drei von diesen Stellen sind ganz gewiß zu eliminiren.

Es ergiebt sich aber daraus, wie ungenau die Abschriften waren. Norzi selbst giebt an, daß in Nehemia 12, 38, wo in unserer Ausgabe ועד steht, ältere Codices ועל hatten. Aus der Wiedergabe der griechischen, syrischen und Targum-Version haben wir ebenfalls ein solches Variiren kennen gelernt. Eine hatte עד und eine andere על in ihrem Originale. Dieselbe Varianten zeigen die Kennicott'schen Codices zu diesen St.

Uebersehen hat die Masora mindestens fünf Stellen vollständig, wo entschieden עד statt על zu lesen.

1) Ezechiel 48, 28 והיה גבול מתמר מי מריבת קדש נחלה על הים הגדול. Ezechiel giebt bekanntlich eine andere Eintheilung des Landes an. Jeder Stamm soll eine ganze Zone erhalten von Osten bis Westen, bis zum Meere (מפאת קדימה עד פאת ימה). Dan soll die Nordgrenze des heiligen Landes und Gad die Südgrenze haben. Wie die Nordgrenze für Dan genau beschrie-

den ist (V. 1), so muß auch die Südgrenze für Gad genau bestimmt werden. Dieses geschieht durch eben diesen Vers, dessen Einleitung ist: ועל גבול גד אל פאת נגב תימנה, und wird weiter fortgesetzt durch Angabe mehrerer topographischer Punkte. 1) מתמר מי מריבת קדש muß gelesen werden wie 47, 19: ופאת נגב תימנה מתמר עד מי מריבת קדש (die Peschito hat auch dabei עדמא). Thamar ist עיר התמרים, das Palmier in der Zeit der Kreuzzüge, das am Südostende des todten Meeres gelegen war (vgl. Jg. 1872 S. 338 fg.). Also die Südgrenze geht vom todten Meer bis Kadesch. 2) Kadesch, das durch Palmer's Reisen in dieser Gegend als Ain-Gadisch erst bekannt wurde, ist nun eben so weit von der Südspitze des todten Meeres, wie von dem Wady Al-Arisch, dem נחל מצרים, entfernt. Das bedeutet eben נחלה, „zum Flusse hin", wie Numeri 34, 5 נחלה מצרים. Endlich 3) von diesem Wady (Al-Arisch) על הים הגדול. Hier muß entschieden gelesen werden עד הים הגדול. So haben es auch LXX ἕως τῆς θαλάσσης τῆς μεγάλης, d. h. עד bis zum Mittelmeere. Diese Stelle hat die Masora nicht beachtet.

2) Daß. 48, 21: על גבול יהודה תהיינה לנשיא. Hier lesen LXX ebenfalls ἕως und eben so das Targum: עד תחום מערבא. Raschi mit seinem richtigen Takte hat ebenfalls herausgefühlt, daß hier עד nöthig sei: על גבול יהודה, כמו עד גבול ימה, עד עוקיינוס, „bis zum Meere". Um die Richtigkeit dieser Substituirung durch richtiger Emendation zu begründen, ist es nöthig, diesen nicht ganz verständlichen Vers zu commentiren und überhaupt das von Ezechiel auseinandergesetzten Plan übersichtlich darzustellen. Dieser Prophet, der eine andere, nach Zonen bestimmte Eintheilung des Landes giebt, bestimmte das dem ganzen Volke gemeinsame Territorium, das Heiligthum, den Antheil der Ahroniden, für die Leviten und den Platz für die Hauptstadt — welche fortan יהוה שמה genannt sein soll — in der Mitte zwischen den Zonen des Stammes Juda und Benjamin. 25,000 Ellen im

Quadrat soll für dieses gemeinsame Territorium ausgeschieden sei
So bleiben noch bis zum West- und Ostende der Zwischenzone
Theile übrig = חֶלְקִים. Diese sollen dem Fürsten gehören, al
zwei getrennte Theile, getrennt durch das Territorium fü
das Heiligthum, für die Ahroniden, Leviten und die Hauptstad
Das sagt der Eingang מזה ומזה לתרומת הקדש (נשיא[1]
ולאחזת העיר. Für diese zwei getrennten Theile ist bestimmt vo
Süd nach Nord 25,000 Ellen, nämlich längs den 25,000 Ell
des geweihten Gebietes und von West nach Ost, die Länge d
Zone bis zur Ostgrenze: מני חמשה ועשרים אלף תרומה עד גבול
(קדימה[2]. Ebenso der andere westliche Theil 25,000 von Si
nach Nord und von Ost nach West bis zur Grenze der Zon
ויהה על פני עשרים וחמשה אלף על גבול יהה. Folglich muß hi
gelesen werden עד גבול יהה, entsprechend dem גבול קדימה
Auch dieses על hat die Masora übersehen.

3) Dieselbe Bestimmung für die zwei getrennten The
des Territoriums für den Fürsten kommt auch 45,7 vor. D
bei ist angegeben, daß die Breite dieses Territoriums (d. h. v
Süd nach Nord) so viel betragen soll wie das Territorium f
das Heiligthum und die Hauptstadt, die Länge aber (d. h. v
West nach Ost) so weit die Zonen für die Stämme reichen, b
an die Grenze der Zonen von Westen nach Osten דד לעמת אחד
החלקים מגבול ים א ל גבול קדימה. Hier würde man ebenfalls erw
ten עד גבול קדימה. So hat auch das Targum gelesen דד
מדינחא. Es hat also ursprünglich עד gestanden, dieses wu
verschrieben in על, und dieses wieder, wie sehr oft, in אל.

---

[1]) לנשיא ist das Ende des kleinen Satzes, und müßte einen, w
auch kleinen Trennungsaccent haben. Statt dessen setzten die Accentato
irrthümlich einen verbindenden: מֻנַּח.

[2]) Hier haben die Accentatoren richtig zu קדימה den Trennungsacc
סגול gesetzt, da das Wort ויהה nicht dazu gehört, sondern zum folgen
Verstheil.

4) Daſ. 47, 18 iſt die Oſtgrenze des künftigen Gebietes des heiligen Landes beſchrieben, von Nord nach Süd. Die Nordgrenze ſoll beginnen von der Landſchaft Chawran (מבין חורן, d. h. Auranitis), ferner von der Gegend von Damaskus, ſoll weiter ſüdlich gehen zum Gebiete von Gilead, einſchließen das zu Iſrael gehörende Gebiet an dem (öſtlichen) Jordan und ſoll reichen bis zum Oſtmeere, d. h. bis zum todten Meere. So ſoll gemeſſen werden: על הים הקדמוני תמדו. Das todte Meer ſoll alſo die Südgrenze bilden. Es muß alſo geleſen werden עד הים הקדמוני תמדו.

5) Daſ. 41, 17 על מעל הפתח, Targ. עד, LXX ἕως, wie V. 20.

6) Pſ. 108 iſt zuſammengeſetzt aus den letzten 5 Verſen von Pſ. 57 und den letzten 8 Verſen von Pſ. 60. Der erſte Theil iſt bis auf eine geringe Variante vollſtändige Parallele zu den entſprechenden Verſen von Pſ. 57. In dieſen lautet V. 11: כי גדול עד שמים חסדך ועד שחקים אמתך, dagegen in dem davon abhängigen Pſ. 108, 5: כי גדול מעל שמים חסדך ועד שחקים. מעל iſt gewiß falſch. Denn über den Himmel oder die Höhen hinaus giebt es nichts. Es hat alſo auch hier urſprünglich עד geſtanden, dieſes wurde in על corrumpirt, und daraus iſt מעל entſtanden. Die Maſora hätte alſo mindeſtens 13 Stellen von על ſt. עד aufzählen ſollen. Statt deſſen zählt ſie nur 11 und führt nur 9 an, von denen drei falſch ſind.

b. עד ſtatt על.

Eben ſo wie עד in על verſchrieben wurde, iſt auch umgekehrt aus על geworden עד. Dieſe Verwechslung deutet die Maſora nicht an, nicht einmal mit dem zweideutigen Terminus סביר.

1) Daniel 4, 14: עד דכרת די יערען חייא ſteht offenbar ſtatt על דכרת „wegen, damit daß", wie daſ. 2, 30: על דכרת די פשרין יהדון. Norzi bemerkt zu dieſem V.: במקצת רפוסים

ישנים כשוב על רכרת ושכוש הוא. Allerdings in den alten Editi
nen mag עד fehlerhaft ſein. Aber der ältere Fehler hier ר
zu ſchreiben, iſt viel größer. 16 von Kennic. vergl. Codd. habe
hier ל על.

2) Jeſaia 47, 7 לא שמת אלה על לבך לא זכרה אחריתה
Die griechiſche und ſyriſche Verſion ließen das עד unüberſet
Das Targum giebt es buchſtäblich wieder. Die Maſora bemer
dabei als Parallele ב' עד לא עשה ארץ ותבל an. Mit Herar
ziehung der Parallele will die Maſora angeben, daß es au
hier bedeute: „ehe noch". So erklären es die Commentat
ren, Raſchi und Ibn-Eſra. Hier iſt aber dieſe Auslegung falſch
„Ehe du dies in den Sinn genommen, und ehe du das End
bedacht", würde vorausſetzen, daß Babel hinterher das End
überlegt habe, was gewiß dem ganzen Gedankengang dieſ
Standrede widerſpricht. Es iſt aber zu l. לא שמת על לבך
„weil du es nicht überlegt, das Ende nicht bedacht haſt," w
das dreimal vorkommende לא על (Jeſaia 53, 9) על לא חמס עשה
(Pſ. 119, 130) על לא שמרו תורתך; (Hiob 16, 17) על לא חמס בכפי

3) Obadia 1, 7: עד הגבול שלחוך כל אנשי בריתך. Die Pr
poſition עד giebt hier keinen Sinn. Lieſt man aber dafür ל
ſo erhält man einen guten Sinn: „Ueber die Grenze hab
ſie dich verjagt".

4) Numeri 21, 30: אשר עד מידבא. Das ר gehört zu d
mit maſoretiſchen Punkten verſehenen Buchſtaben. Dieſe Pun
bedeuten, daß der Buchſtabe zweifelhaft iſt [1]). Das ר iſt in
That überflüſſig, da das Relativum אשר hier keinen Sinn gie
Zu אשר gehört jedesmal ein Verbum, das hier fehlt. Elimin
man das ר, ſo bleibt vom Worte nur אש. So hat noch
griechiſche Vertent geleſen: πῦρ ἐπὶ Μωάβ (leg. Μαιδαβ
Folglich iſt zu l. אש על מידבא, d. h. על ſtatt עד.

[1]) Samuel II, 23, 21 איש מראה iſt das ר ebenfalls fehlerhaft
die Maſora bemerkt dabei reſoluter zu l. איש = איש.

5) Damit 8, 11 ועד שר הצבא הגדיל. Das Verbum הגדיל, eliptisch שה, wird nur mit על construirt, vgl. Jeremia 48, 26, 42 כי על ה הגדיל. Aehnlich ist gebraucht Daniel 11, 36 von dem kleinen Horn (Antiochus Epiphanes): ויתגדל על כל אל und 37 כי על כל יתגדל. Folglich ist zu l. ועל שר הצבא, obgleich sämmtliche Versionen עד haben.

6) Esra 10, 14: להשיב חרון אף ממנו עד לדבר הזה, offenbar zu l. על הדבר, LXX περὶ τοῦ ῥήματος τούτου, d. h. עַל. So hat Cod. 2 Ken. (Selden) vom Jahre 1304.

Vielleicht kann man die exegetische und dogmatische Schwierigkeit des V. Genesis 49: עד כי יבא שילה überwinden, wenn man auch hier על dafür substituirt.

II. Verwechselung von על, אֶל und אַל.

Die Verwechselung der Präpositionen אֶל und על ist außerordentlich häufig. In Stellen, die zweimal vorkommen, steht an einer על und in der anderen אֶל (vgl. Jesaia 36, 12 הֶאֱל אדני, 37, 9 וישמע על תרהקה und Parall. Könige II, 18, 37 הֶעל אדני und 19, 9 וישמע אל תרהקה[1]). Die Versionen haben aber meistens überall die richtige Präposition על oder אֶל. Die Masora hat diese Unregelmäßigkeit theilweise angedeutet. Sie merkt an, daß fünfmal in einem und demselben Verse mehrere Mal על vorkommt und einmal אל. Jeremia 7, 20: אפי נתכת אל המקום הזה עַל האדם ועל הבהמה ועל עץ השדה ועל פרי האדמה, dazu: קדמא אֶל ושארא על. Es sind aber noch mehr als 5. In dem citirten V. ist selbstverständlich אֶל ein Fehler, da zum Verbum נתכת auch beim ersten Substant. על erforderlich ist. LXX haben auch hierbei ἐπὶ—על. Diese Verwechselung geht

[1]) Vgl. über die masoretische Confusion bezüglich des על und אֶל der מדינים und מעיבאי an mehreren Stellen, ob Keri so und Ketib anders, oder umgekehrt bei Pinsker a. a. O. p. 129.

so weit, daß da, wo עַל erforderlich ist und auch im Texte steht, die Masora dabei notirt: es müsse אֶל gelesen werden. Masor finalis sub אל, 8: ג׳ כתיב על וקרי אל בשתי und eben so in אכלה Nr. 167: ואכלה ג׳ כתבן על וקרין אל. Diese masoretische Notiz beweist die ganze Unzuverlässigkeit der Masora und das nachlässige Verfahren der Copisten. In diesen 3 Versen ist nämlich die Substituirung von עַל in אֶל nur einmal richtig, nämlich Jesaia 65, 7: על חיקם . . . ומדדתי פעלתם, wo אל erforderlich ist. Ursprünglich stand wohl auch אֶל; denn LXX haben εἰς τὸν κόλπον. Aber in dem zu diesen 3 gehörenden V. I Sam. 20, 24 וישב המלך על הלחם לאכול ist durchaus על richtig, wie denn auch die griechische und syrische Version על haben. Es ist um so richtiger, als nach LXX statt הלחם zu l. ist שלחן: ἐπὶ τὴν πράπεζαν. Da ist durchaus nothwendig על השלחן . . וישב, wie das. V. 30 בא אל שלחן המלך. (Ebenso lesen LXX das. 27 גם היום אל הלחם statt dessen השלחן und auch Kön. II, 13, 20 אֶל השלחן leg. עַל.

Die dritte Stelle beweist noch mehr die Nonchalance der Copisten; wie durch das Abschleifen des Gutturallautes die Verwechselung von עַל und אֶל so weit ging, daß aus Mißverständniß die Negation אֶל gar עַל geschrieben wurde.

1) Zu den angeführten drei wird nämlich auch gezählt Ezechiel 9, 5: והכו על תחום עיניכם ואל תחמלו. Diese fehlerhafte Schreibweise kann nur von einem außerordentlich nachlässigen Copisten herrühren, der den Laut עַל ohne Gutturalschnarre statt אֶל gesetzt hat. Dieser Fehler kann erst spät hineingekommen sein. Denn LXX haben noch richtig אֶל gelesen: μὴ φείδεσθε, ebenso Pesch.: ו לא. Dieses gedankenlose Verschreiben עַל oder אֶל statt אֶל, auch אֶל statt אֶל kommt an mehreren Stellen vor, wodurch selbstverständlich ein verkehrter Sinn herauskommt.

2) Hiob 34, 36: אבי יבחן איוב עד נצח על תשובות באנשי און

Hätten nicht die beiden alten Hauptversionen, Septuaginta und Peschito, den richtigen Sinn angedeutet, so wäre diesem dunkeln Verse gar nicht beizukommen. Beide haben aber אַל gelesen statt עַל. LXX: μὴ δῷς ἔτι ἀνταπόκρισιν ὥσπερ οἱ ἄφρωνες, d. h. אל תשב כאנשי אן, nicht recht passend. Besser P.: שריראית אתבחר איוב עד סופא ולא מתחשב באנשי עולא. Zurückübersetzt: אכן יבחן איוב עד נצח ואַל יתחשב באנשי אן: „Wahrlich möge Hiob für die Dauer geprüft werden, auf daß er nicht zu den Männern der Gewalt gerechnet werde.“ Dazu paßt ganz besonders der darauf folgende, den Gedanken ergänzende V.: כי יוסיף על חטאתו פשע.

3) Einen guten Sinn giebt auch der räthselhafte V. Spr. 17, 26: גם ענוש לצדיק לא טוב להכות נדיבים על ישר, wenn man אַל ישר liest (Schorr, Chaluz). Allerdings haben auch die beiden Versionen על gelesen. Aber ihre Uebersetzung zeigt erst recht, wie nothwendig in dem zweiten Halbv. die Parallele אַל zu לא טוב ist. Denn sie geben beide wieder: οὐδὲ ὅσιον ἐπιβουλεύειν δυνάσταις δικαίοις; Pesch.: אפלא לממחא לזדיקיא דאמרין תריצתא (eben so Targum). Aber diese Versionen haben des Sinnes dadurch verfehlt, daß sie das גם im ersten Halbv. nicht berücksichtigt haben; dieses kann nur bedeuten nicht einmal (wie גם אחר). Ferner haben sie לצדיק als Object betrachtet, was durchaus falsch ist. Weiter wußten sie mit נדיבים in b. nichts Rechtes anzufangen, und endlich haben sie dem Worte על ישר einen Sinn untergelegt, den es hier durchaus nicht haben kann. „Wegen Gerechtheit“ soll man „Vornehme“ (נדיבים) nicht schlagen oder feindselig behandeln (wie sich der griechische Verfasser in der Verlegenheit durch Wiedergabe des Wortes להכות durch ἐπίβουλεύειν zu helfen glaubte)? Und woher hat der griechische Vertent sein οὐδὲ ὅσιον genommen? Die von Ewald mit so vielem Aufwand vertheidigte Erklärung על ישר „über das

Rechte hinaus" ist abgeschmackt. Liest man aber אֵל יָשָׁר (und אל steht auch hin und wieder für לא), so giebt der Vers einen guten Sinn. Nur darf man nicht bei להכות stehen bleiben. Denn „schlagen" paßt durchaus nicht in den Zusammenhang. Man muß dafür lesen: להוכיח, „zurechtweisen, tadeln, Vorwürfe machen". Der Vers würde also lauten:

גם ענוש לצדיק לא טוב
להוכיח נדיבים אל ישר.

Das Wort לצדיק u. A. ist nicht Objekt, sondern Dativ, abhängig von לא טוב, und נדיבים bleibt im gewöhnlichen Sinne „Edle, Vornehme" und zwar im Accusativ. „Es ist nicht einmal schön, für den Gerechten, Geldbuße aufzulegen und ist nicht recht, Vornehme zurechtzuweisen". —

4) Jedenfalls ist Hosea 9, 1 אל תשמח ישראל אל גיל כעמים zu l. אֵל. Nicht bloß LXX in B. haben auch im zweiten Gliede die Negation: *μὴ εὐφραίνου*, ולא תדוש, sondern auch as Targum: לא תחדון דכיתו ישראל ולא תבועין. Demgemäß muß auch die Verbalform richtig gestellt werden אֵל תָּגֵל oder אֵל תָּגִי. Damit fällt die alberne Erklärung weg, daß גיל „Kreis oder Tanz" bedeute [1]).

5) Einen vortrefflichen Sinn giebt der V. Ps. 90, 2-3: אלף אֵל תשב אנוש עד דכא, ומעולם ועד עולם אתה, wenn man liest אֵל תָּשֶׁב, wie LXX haben: *ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ . μὴ ἀποστρέψῃς ἄνθρωπον εἰς ταπείνωσιν . . .*: אל תשב אנוש : עד דכאו ועד עולם אתה und das folgende ותאמר שובו בני אדם, denn אתה אל ist durchaus störend.

6) Zweifelhaft ist Sam. II, 13, 16 אל ארוס הרעה הזאת. Auf den ersten Blick ist man geneigt על zu lesen. So haben viele Co-

[1]) Hiob 3, 22 השמחים אלי גיל ist zu l. גַּל, Grabeshügel, para dazu ישישו כי ימצאו קבר.

und so haben auch die recipirte griechische Version, Peschito und Targum: *περὶ τῆς κακίας*, על עיסק. Aber einige gr. Codices und die Ed. Complutensis haben die Negation. Aber sie lesen auch nicht אחות, *μὴ, ἀδελφέ, ὅτι μεγάλη ἡ κακία.* Noch passender die vetus latina: noli, frater, expellere me, quoniam majus erit haec malitia. Nach dieser Version müßte man im Texte lesen: אל אחי הרעה גדולה הזאת מאחותי. Also entweder אל steht irrthümlich für על, oder אחות für אחי [1]).

7) Zweifelhaft ist auch Kön. II, 3, 13: ויאמר לו מלך ישראל אל כי קרא ה׳. Die Negation ist hier unverständlich. Pesch. hat dafür על הדא, d. h. על זאת. Allein die Negation, die sich auch in LXX dabei findet, kann richtig sein, wenn man eine Ellipse annimmt אל תכחד ממני כי קרא ה׳.

8) Dagegen ist gewiß Spr. 12, 28: ודרך נתיבה אל מות, die Negation fehlerhaft. Einige alte Versionen und auch Ewald haben daraus „Unsterblichkeit" gemacht. Grundfalsch. LXX in Pesch. lesen אל, *εἰς*. Es muß emendirt werden: ודרך תועבה אל מות. Der V. enthält einen antithesischen Parallelismus: באורח צדקה חיים ודרך תועבה אל מות.

III. Verwechselung von עד und עוד.

Kaum braucht diese Verwechselung belegt zu werden, wenn nicht in den Lexica aufgestellt wäre, daß עד auch die Bedeutung „während dem" habe. Es ist grundfalsch. עד kann seiner Bedeutung nach als Grenzangabe für Raum, Zeit und Modus niemals den Begriff von Gleichzeitigkeit und Dauer involviren.

[1]) Zweifelhaft ist auch Jerem. 51, 3 אל ידרך . . . ואל יתעל . . . ואל תחמלו. Pesch. hat dreimal לא, und wie es scheint auch Targ. לה ist tendenziös geändert st. לא. Auch einige gr. Codd. haben die Negation *μὴ περιθέσθω* = אל.

Die Verwechselung stammt daher, daß עוד auch defective geschrieben wurde, und so haben die Punktatoren dafür gelesen עַד. Der Beweis liegt doch auf der Hand, daß nur die defektive Schreibweise daran Schuld ist. Hiob 1, 16, 17 steht עוד זה מדבר, so kann in V. 18 עד זה מדבר auch nur diese Bedeutung haben und es muß auch עֹד vokalisirt werden. Die LXX haben auch in V. 18, wie bei den voraufgehenden V.V. ἔτι τούτου λαλοῦντος. So wird wohl auch Hiob 8, 21 עד ימלה שחוק פיך zu lesen sein עֹד. Eben so Jona 4, 2: הלא זה דברי עד היותי על אדמתי — zu l. עֹד statt עד. LXX ἔτι ὄντος μου. Eben so Samuel I, 14, 19 ויהי עד דבר שאול = עֹד. — Richter 3, 26 ואהוד נמלט עד התמהמם ist wohl auch עֹד richtiger zu lesen, wie auch Raschi geahnt hat (das.), und ebenso Hohesl. 1, 12 עד שהמליך במסבו = עֹד oder בעֹד.

Diese Verse hätte die Masora anführen sollen unter denen, in welchen עֹד defektiv geschrieben sind. Sie zählt deren 12 auf (und dazu 2 בְּעֹד defektiv), Masora finalis sub עוד und zu Genesis 8, 22 bei עֹד כל ימי הארץ nämlich י״ד חסרין . . ו״ב ובְעֹד. Unter diesen 12 ist eins gewiß unrichtig und drei mehr als zweifelhaft. — Die Masora rechnet nämlich dazu Könige I, 12, 6: ויאמר אליהם לכו עֹד שלשה ימים ושובו אלי. Hier ist die L.A. עֹד durchaus falsch. Soll Rehabeam zu den Unzufriedenen in Sichem gesagt haben: „geht noch drei Tage"? Der Sinn ist offenbar: „geht bis auf drei Tage und kommt wieder". Am dritten Tage haben sie sich auch eingestellt (V. 12). Es ist also hier entschieden zu l. עַד שלשה ימים. So haben auch LXX: ἕως τριῶν ἡμερῶν.

Selbst der Kopfvers der Masora עד כל ימי הארץ . לא ישבתו ist zweifelhaft: „Noch alle Tage der Erde sollen Saat und Erndte ꝛc. nicht aufhören"? Sinngemäßer ist doch עַד כל ימי הארץ, bis zu den Tagen der Erde, d. h. כימי השמים על

וארץ, werden die Jahreszeiten nicht ruhen. Allenfalls müßte man lesen בְּעַד כל ימי הארץ.

In dem Verse Hosea 12, 1 סבבני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ויהודה עד רד עם אל ועם קדושים נאמן ist gewiß עד falsch, sondern weit eher עַד zu lesen. Gut giebt Peschitto den Sinn wieder, indem sie אפרים ויהודה verbindet: וביתּ אישראל ויהודא בנכלא עד מא: רנחתּ עמא דאלהא, עמה קדישא ומהימנא. Also עד רד gleich עַד רדתּ. Die LXX, die ebenfalls ישראל ויהודה zu einem Subjekte verbinden, gaben den Sinn nicht so gut wieder und hatten einen ganz abweichenden Text vor sich: *νῦν ἔγνω αὐτοὺς ὁ θεός*, d. h. עַתּה יָדַע אֹתָם. Selbst das Targum hat עַד gelesen: רגלא עד.

Auch in B. Micha 1, 15 עד הורש אבי לך ist die L.A. עד nicht ganz gesichert. LXX lesen עד: *ἕως τοὺς κληρονόμους*. Auch Aquila, dessen Uebersetzung von den autoritativen Gesetzeslehrern gebilligt wurde, übersetzt hier: *ἕως τὸν κληρόνομον* (vgl. Hexapla ed. Field), also hat er in seinem Texte gelesen עַד.

An zwei Stellen streift die Bedeutung von עוֹד so nah an die von עַד, daß man geneigt sein könnte, die letzte L.A. zu acceptiren. Jeremia 50, 39 ולא תשב עד לנצח ולא תשכן עד דור ודור und Psalm 49, 10: ויחי עוד לנצח. Man könnte durch die in beiden Stellen vorkommenden Parallelen die Emendation in עַד unterstützen. An der ersten Stelle עַד לנצח und in der zweiten V. 20 עד לנצח לא יראו אור. Allein die recipirte L.A. ist doch richtig, und es liegt eine feinere Nüance darin. An der ersten Stelle ist der Sinn לא תשב עוד, Babel wird nicht *mehr* bewohnt, bevölkert sein: *οὐκέτι*, und לנצח ist eine Fortsetzung, und zwar: *für die Dauer, für immer*. Eben so an der zweiten St. ויחי עוד, er wird *noch weiter* leben, Fortsetzung: *und zwar für immer*. Mit einem Worte עד לנצח ist nicht ganz gleich mit עַד נצח.

Recenſionen.

Dr. A. Jellinek. Der jüdiſche Stamm in nichtjüdiſchen Sprichwörtern. I. Serie. Wien 1881.

Es iſt ein in mehrfacher Hinſicht ſehr intereſſantes Buch, das Herr Dr. Jellinek unter obigem Titel dem Publikum darbietet. Intereſſant durch ſeinen Inhalt, intereſſant durch die Form der Darſtellung, intereſſant durch die vielen feinen pſychologiſchen und culturgeſchichtlichen Bemerkungen, die ſich darin finden, intereſſant durch eine Reihe hübſch erfundener und hübſch erzählter Geſchichten, durch welche der Verfaſſer ſeine Anſichten begründet und erläutert. Es werden in dem Hefte 10 Sprichwörter — und zwar franzöſiſche, ſlaviſche, deutſche, — die ſich mit den Juden beſchäftigen, zuſammengeſtellt, mit andern Sprichwörtern verglichen, erläutert und auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit ihres Inhalts geprüft. Der Zweck des Verfaſſers iſt unter andern der, durch dieſe Zuſammenſtellung zu zeigen daß die Juden im Volksmunde durchaus nicht für ſo entſetzlich gelten, wie ſie die modernen Antiſemiten gern hinſtellen, und daß die Fehler, die den Juden vorgeworfen werden, vom Sprichwort auch anderen Klaſſen in gleichem oder höherem Maße zugeſchrieben werden. Es ſollen hier einige Proben aus dem Hefte gegeben werden.

1. Ein franzöſiſches Sprichwort, (das allerdings aus dem Spaniſchen ſtammt,) lautet in deutſcher Ueberſetzung:

Juden am Paſſahfeſte
Mauren bei Hochzeiten
Chriſten für Proceſſe
Geben ihr Geld aus.

Nach Jellinek bezieht ſich die erſte Zeile nur darauf, daß bei Juden früher am Paſſahfeſte es niemals an Fleiſch, Wein

und den „weißblinkenden" Mazzot fehlte, im Gegensatz zu ihrer sonst einfachen und anspruchslosen Lebensweise. Jetzt allerdings meint er, würde auch die zweite Zeile, die von den Mauren gilt, auf die Juden gut passen.

2. Ein polnisches Sprichwort heißt:

Gezähmter Wolf, getaufter Jud, gelöthet Schwert
Und ein versöhnter Freund sind wenig werth.

Dieses und ähnliche czechische und ein deutsches Sprichwort sprechen die bekannte Erfahrungs-Thatsache aus, daß getaufte Juden doch innerlich noch meistens mit dem Judenthum zusammenhängen, wie wohl auch ein nicht unbeträchtlicher Theil derselben grade den früheren Glaubensgenossen auf alle möglichen Weisen zu schaden trachtete.

3. In Bezug auf die den Juden so oft vorgeworfene Durchtriebenheit und Schlauheit sagt ein polnisches Sprichwort:

Den Polen hintergeht der Deutsche
Den Deutschen der Wälsche
Den Wälschen der Spanier
Den Spanier der Jude
Den Juden aber bloß der Teufel.

Andere Sprichworte stellen aber die Juden in Bezug auf betrügerische Schlauheit nicht so hoch; so sagt ein deutsches Sprichwort:

Es gehören 9 Juden dazu, um einen Baseler, und 9 Baseler um einen Genfer zu betrügen.

Und noch ein anderes Sprichwort behauptet gar:

Drei Juden gehen auf einen Armenier, drei Armenier auf einen Griechen und dann bleibt noch ein Dutzend Christen übrig.

4. Ein amüsantes Sprichwort behauptet:

Juden und Edelleute halten zusammen.

Der Verfasser macht darauf aufmerksam, daß die Juden im-

mer zum Adel hinneigen, sich Mühe geben, mit ihm zu verkehren und dessen Manieren nachzuahmen suchen. „Der Jude liebt das Vornehme und Imponirende in der äußern Erscheinung, hält viel auf Ehrenbezeugungen, auf Abstammung und Ahnen, auf Namen und Ruf."

Eine ebenso amüsante Zusammenstellung ist:

Mit Juden und Pfaffen
Habe nichts zu schaffen.

5) Eine Aehnlichkeit, die der Verfasser schon oft betont hat, nämlich die zwischen dem jüdischen Charakter und dem Charakter des Weibes, bringt auch das deutsche Sprichwort:

Jud und Weib
Sind ein Leib.

Jellinek sagt: „Man könnte eine lange, lange Skala von Vorzügen und Schwächen aufstellen, welchen Juden und Frauen gemeinsam sind. Ebenso wie ein gutes Weib das höchste Ideal von Güte, Milde, Weichheit und Barmherzigkeit sein kann, ebenso ist der edle Jude gut, nachsichtig, versöhnlich. Wie ein böses Weib eine Furie durch Neid, Mißgunst, Haß, Groll, Rachsucht ist, so ist ein böser Jude eigensinnig, racheglühend, trotzig, hartnäckig, boshaft, raffinirt." Einen zweiten Vergleichungspunkt findet er darin, daß die Weiber mehr Esprit haben, die Männer mehr Genie, und daß ebenso bei den Juden der Esprit überwiegt, während sie Männer von Genie im Laufe der Jahrtausende nur wenig hervorgebracht haben. So giebt es noch viele Vergleichungspunkte, die aber wie alle solche Analogien nichts beweisen können. Ob das angeführte Sprichwort überhaupt eine derartige Vergleichung geben will, ist sehr fraglich. Es vergleicht wohl nur die Furchtsamkeit und geringere Körperstärke der Juden mit denen der Weiber.

Jeder wird bei der Lektüre dieses auch schön ausgestatteten Heftes eine vergnügte Stunde haben.

Zeitschrift für die alttestamentalische Wissenschaft, herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard Stade, mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Jahrgang 1881. Heft I. Gießen.

Es ist erfreulich, daß für die alttestamentliche Exegese und Linguistik — denn diese beiden Fächer werden wohl unter dem angegebenen Titel zu verstehen sein — ein eigenes Organ gegründet wird. So ist noch Hoffnung vorhanden, daß die biblische Literatur wieder Pflege finden wird. In den letzten Jahrzehnten schien es, als sollte sie systematisch vernachlässigt werden. Die protestantische Theologie, welche früher einen Ruhm darein setzte, das alte Testament in der Ursprache zu pflegen, hat, wie es scheint, ihm in der letzten Zeit das hohe Interesse entzogen. Von den Jüngern der Theologie wird jetzt nur ein bescheidenes Maaß von hebräischen Kenntnissen in der Prüfung verlangt. Die arabische Sprache, welche ursprünglich nur als Hilfswissenschaft für das Hebräische betrieben wurde, hat es bei Weitem überflügelt; die Magd Hagar hat die Fürstin Sara fast ausgestochen. Selbst die syrische Literatur, sonst nur das Stiefkind des Semitismus, wird gegenwärtig mehr gehätschelt. Darum begrüßen wir diese Zeitschrift als ein günstiges Zeichen der Rückkehr der protestantischen Theologie zu dem Gegenstand ihrer alten Liebe. Der Herr Herausgeber, eine bewährte Kraft, welcher nicht zu der orthodoxen Richtung der alttestamentlichen Exegese, aber auch nicht zu den Stürmern gehört, die Alles unterst zu oberst kehren, gewährt die Bürgschaft, daß in seinem Organe eine gesunde, von dogmatischen Voraussetzungen freie, kritische Bibelforschung wieder angebahnt werden wird.

Der Hauptträger dieses ersten Heftes ist auch der Redakteur.

Von ihm sind drei interessante Beiträge enthalten. Deutero-Zacharija, eine kritische Studie, welche mehr als die Hälfte des Heftes einnimmt; Lea und Rahel und Bemerkungen über das Buch Josua. Außerdem noch ein Nachwort zu Ed. Meyers „Kritik der Berichte über die Eroberung Palästina's."

Mit dem ersten Artikel eröffnet der Herausg. einen neuen Streit, und zwar vom kritischen Standpunkte. Gerade von diesem aus galt es als eine unbestreitbare Errungenschaft, daß die letzten sechs Kapitel des Propheten Zacharija nicht nachexilisch, sondern älter sind. Gerade die Kritik, welche sonst darauf ausgeht, für alt gehaltene kanonische Bücher, jung zu machen, kam hierbei zum Resultat, einen Theil dieser Prophetie älter zu machen. Nur die Exegeten der Inspirationstheorie, welche jede Abweichung vom Buchstaben perhorrescirten, sträubten sich gegen diese Annahme. Für die Verschiedenheit der letzten sechs Kapitel von den ersten acht nachexilischen oder für die Annahme eines Deutero-Zacharija wurden so triftige Gründe geltend gemacht, daß das Resultat gesichert schien. Diese Gründe sind theils formaler, theils materieller Natur. In den nachexilischen Partien herrscht die Prosa vor, in der anderen Partie dagegen die poetische Form. In jener erzählt der Prophet Visionen und Auslegungen meistens in der ersten Person, in dieser dagegen kommt kein symbolischer V. vor. Man kann noch hinzufügen, daß bei dem nachexilischen Zacharia, wie auch bei Chaggaï und Maleachi die Formel כה אמר ה' צבאות oder נאם ה' צבאות sich bis zur Langweile wiederholt, in Kap. 8 allein 8 mal. Es ist eigentlich die Versicherung seitens des Propheten, daß seine Worte thatsächliche Eingebungen Gottes seien und nicht eigene. Daher die öftere Wiederholung: וידעתם כי ה' צבאות שלחני (2, 13, 15; 4, 9; 6, 15). Von diesen formalen Eigenheiten hat Deutero-Zacharija nichts; die Bezeichnung נאם ה' צבאות kommt hier nur zweimal vor.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Die muſikaliſchen Inſtrumente im jeruſalemiſchen Tempel und der muſikaliſche Chor der Leviten.

Die Beſchaffenheit der in der heiligen Schrift genannten muſikaliſchen Inſtrumente ſind noch lange nicht genügend und deutlich erklärt, namentlich die zwei Inſtrumente, welche am meiſten figuriren: כנור und נבל. Die Vergleichung mit den bei den Griechen üblichen Inſtrumenten führt zu keinem Reſultat, obwohl das κιθάρα, νάβλα, nablium auch bei ihnen vorkam, weil dieſe auch nicht anſchaulich geſchildert worden. Eben ſo wenig führt die Vergleichung mit den ägyptiſchen Inſtrumenten, die von verſchiedener Form und Beſchaffenheit waren, und von denen zahlreiche Exemplare vorhanden ſind, zu einem Ergebniß. Wilkinſon, welcher eine eingehende Unterſuchung über die ägyptiſche Muſik und Inſtrumentation angeſtellt hat, und dem es nahelag, die in der Bibel vorkommenden damit zu vergleichen, geſtand ein, daß er keinen befriedigenden Vergleichungspunkt finden konnte [1]).

[1]) J. Gardner Wilkinson, Manners and customs of the ancient

Die in Daniel genannten Inſtrumente, von welchen in der Re-
gel ausgegangen wird, bieten durchaus keine Handhabe, weil
dieſes Buch lediglich einige zu ſeiner Zeit bei den Griechen oder
bei den Gräco-Syrern gebräuchlichen Inſtrumente aufzählt,
welche ſchon durch ihre Namen auf den fremden Urſprung
weiſen: קיתרוס = *κιθάρα*, סבכא = *σαμβύκη, σάμβυξ*, Sambuca,
פסנתרין = *ψαλτήριον*, סומפוניה = *συμφωνία*. Die Etymologie
hilft ebenſowenig dabei; denn für כנור bietet ſich gar keine ety-
mologiſche Handhabe, und ſelbſt wenn man es — ſeltſam genug
— onomatopoetiſch erklären wollte, wie „knarren", ſo kommt
man auch nicht weiter, und נבל würde auf einen „Schlauch"
etwa eine „Sackpfeife" führen, was aber der Nachricht von
den ſüßen Tönen der Nabla bei Griechen und Römern wider-
ſpräche:

disce etiam genialia nablia palma
vertere, conveniunt dulcibus illa modis (Ovid, ar
ama. III, 327).

Indeſſen giebt es doch Hilfsmittel, den Bau der zwei ge-
nannten Inſtrumente einigermaßen zu erkennen. Allerdings
ſtammen die Beſchreibungen derſelben nicht aus der altbibliſchen
Zeit, ſondern aus der Epoche des zweiten Tempels; aber die
berechtigt zu einem Rückſchluß auf eine frühere Epoche. Jedes-
falls verhilft ſie zum Verſtändniß der räthſelhaften muſikaliſchen
Aufſchriften der Pſalmen, die ſicherlich erſt aus derſelben Epoche
ſtammen.

Joſephus berichtet von drei Inſtrumenten, deren ſich

Egyptians, neue Ausgabe von S. Birch (1879) T. I, p. 468 f. So
light might be thrown on the names of the various harpes, lyres a
other musical instruments of Egypt, if those mentioned in the Bi
were more accurately defined; but much confusion exists between
cithara, or kitharus, the ashur (so called from having t
strings), the sambuc, the nabel and the Kinoor.

Leviten beim Cultus im Tempel bedient haben: Kinyra, Nabla und Kymbala. Er beſchreibt ſie folgendermaßen: „Die Kinyra, mit zehn Seiten beſpannt, wurde mit dem Plektron geſchlagen; das Nabla, welches zwölf Töne hatte, wurde mit den Fingern gerührt. Die Kymbalen waren breit und groß aus Erz [1]).“ Nun ergiebt ſich zwar aus dem I. Buche Samuels, daß das Kinnor mit der Hand geſchlagen zu werden pflegte [2]). So muß alſo in Joſephus' Zeit eine Aenderung damit vorgegangen ſein, daß die Leviten bei der Handhabung des Kinnor das Plektron zum Schlagen gebraucht haben. Auch in der Saitenzahl muß eine Veränderung vorgenommen worden ſein. Denn die Bezeichnung עָשׂוֹר bedeutet gewiß nichts anderes als ein zehnſaitiges Inſtrument. Dafür ſpricht deutlich Pſ. 92, 4: עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכנור, alſo das Aſſôr völlig verſchieden von Nébel, ganz gleichgeſtellt mit ihm und dem Kinnor. Wenn aber Pſ. 33, 2 und 144, 9 vorkommt נבל עשור und אשרה, ſo muß geleſen werden ועשור נבל. Durchweg giebt die griechiſche Verſion durch δεκάχορδον wieder. Das ſcheint nicht mit Joſephus' Angabe zu ſtimmen, daß ſchon die einfache Kinyra mit 10 Saiten beſpannt geweſen ſei. Allein Joſephus ſpricht von dem Kinnor ſeiner Zeit, dieſes kann mit dem Aſſôr identiſch geweſen ſein, das der bibliſchen Zeit dagegen mag mehr oder weniger [3]) weniger Saiten gehabt haben. Auf ägyptiſchen Denkmälern finden ſich Abbildungen von Schlaginſtrumenten mit verſchiedener Zahl der Saiten von 4 bis 22, welche als „Harfen“ bezeichnet werden. In Herkulanum fand man Abbildungen von „Harfen“ mit drei bis elf Saiten. Bei den Griechen hatte die

[1]) Joſephus Alterthümer VII, 12, 3.

[2]) Samuel I, 16, 23: ולקח דוד את הכנור ונגן בידו und noch andere

[3]) Wilkinſon a. a. O. p. 462.

Lyra zuerſt nur 3 Saiten, die Vermehrung derſelben bis ſieben wurde ſagenhaft dem Amphion und hiſtoriſch T pander zugeſchrieben (7. Jh.). Dieſes Inſtrument mit Saiten blieb in Griechenland conſtant (*Κιθάρα ἑπτάφθ γος*). Der Tanaite R. Jehuda überliefert ebenfalls, daß Kinnor, welches im Tempel geſchlagen wurde, nur ſieben Sa hatte [1]). Es kann alſo im Tempel eine Kinyra mit ſieb und eine andere mit zehn Saiten gegeben haben. Es n aber auch eine ſolche mit acht Seiten gegeben haben; denn השמינית Chronik I, 15, 21 und Pſ. 6 und 12 kann nichts ande bedeuten, und es iſt befremdlich, wie Ausleger darauf fa konnten, das Wort als „nach der Oktave" zu erklären. Joſeph Angabe, daß das Nébel mehr Saiten als das Kinnor hatte, w übrigens auch von einer andern Seite beſtätigt. Talmudi bemerken, Nebel und Kinnor ſeien ziemlich gleich, und unterſc den ſich nur dadurch, daß das erſtere mit mehr Saiten beſpa war, und daß es eben durch die größere Saitenzahl und d eine angebrachte Haut alle übrigen Inſtrumente an Melo übertroffen hat [2]). Es iſt daſſelbe, was Ovid von dem Na ausſagt: dulcibus modis. —

Wenn das bei klaſſiſch griechiſchen Autoren vorkomme Verb *κινύρομαι* (*κιννύζω*) von dem ſemitiſchen כנור abſtam was ſehr wahrſcheinlich iſt, daß die Griechen es von den P niciern überkommen haben, ſo muß es zuerſt nur für Klag

---

[1]) Toſefta Erachin . . . . זה אומר שבע נימין בכינור בזמן הזה . . . לעתיד לבא בעשרה לימות המשיח שמונה . . . ; b. Erachin p. 13 b d nur mit der Variante זה אומר כנור ש ל מ ק ד ש של שבעה נימין היה וכו׳.

[2]) Jeruſ. Sukka p. 55 c א בר אבא אמר : היא נבל היא ר׳ נימין יהודה בין זה לזה . אמר ר׳ חייא בר אבא למה נקרא שמו אשהוא מלבין כמה מיני זמר . ר׳ הונא בשם ר׳ יוסף על ידי עור שאינו עבור ועל ידי נימין יהודה היה מלבין כמה מיני זמר. Die Deutung iſt firt auf die Transpoſition von נבל und לבן; vgl. w. unten.

der gebraucht worden sein. Denn κινύρεσθαι bedeutet einen trauernden Ton von sich geben, „jammern, klagen". Es scheint, daß in frühester Zeit das Kinnor ebenfalls auch ein Klageinstrument war. Denn Jesaia 16, 11 על כן מעי למואב ככנור יהמה, kann nur „klagen" bedeuten. Daher ist es verständlich, daß Jeremia, welcher ganze Verse aus dieser Jesaianischen Partie entlehnt hat, das כנור in Flöten verwandelt hat (48, 36): על כן לבי למואב כחלילים יהמה ולבי אל אנשי קיר חרש כחללים יהמו, weil zu seiner Zeit das Kinnór nur für fröhliche Lieder gebraucht wurde, es also unverständlich gewesen wäre, zu sagen ככנור יהמה. Die Flöte dagegen hat auch Trauerweisen wiedergegeben [1]). Es würde daraus folgen, daß das Jesajanische Stück (15—16) aus vor-jesajanischer Zeit stammt, was sich auch aus der harten Diktion und dem Schluß ergiebt: זה הדבר אשר דבר ה' אל מואב מאז.

Die Gestalt des Kinnor läßt sich aus dem Worte כנרת ים schließen. Der Tiberias-See hat die Form einer Lyra oder Guitarre, und eben deßwegen wurde er so benannt.

Das Nébel oder Nabla war, wie unzweifelhaft bezeugt ist, ebenfalls ein Saiten-Instrument. Es muß aber eine schlauchartige Form gehabt haben, was doch der Name aussagt. Daher hat Gesenius mit Recht angenommen, daß es einen Resonanzboden gehabt haben müsse (Thesaurus), d. h. eine schlauchartige Höhlung. Nach Augustinus' Schilderung hatte das Nabla nicht bloß einen Schallboden, sondern auch eine Membrane (Tympanum) darüber gespannt [2]), er

[1]) Vergl. Mischna Baba-Mezia IV, 1: חלילים לכלה או לם ת.

[2]) Augustinus in seinen homiletischen Auslegungen der Psalmen giebt wiederholentlich den Unterschied zwischen Psalterium und Cithara d. h. angeblich zwischen Nébel und Kinnor. Nach seiner Beschreibung wäre der Unterschied nur sehr geringe. Die erste St. (zu Ps. 23 narratio 1 Nr. 5) lautet sehr prolix: Cithara lignum illud concavum tamquam ascendente testitudine, cui ligno chordae innituntur, ut tactae resonent,

nennt es **Psalterium**. Zwar ſoll nach dieſem Kirchenvate die **Cithara** ebenſo beſchaffen geweſen ſein; aber das Kinno war gewiß nicht darin dem Nabla gleich. Denn die oben an geführte Notiz eines talmudiſchen Autors ſagt ausdrücklich: daß ſich das Nébel vom Kinnór durch die größere Zahl der Saite und durch das ungegerbte Fell (עור שאינו עבוד) unterſcheide d. h. wohl, daß das erſtere mit einem Fell überzogen geweſen das nicht bearbeitet zu werden brauchte, mit einer **natürli chen Membrane**. Darauf führt auch eine andere Noti in der Miſchna. R. Joſua theilt nämlich ein Witzwort m vom Widder. Man ſagt: „Beim Leben giebt er nur **eine** Ton von ſich, nach dem Tode aber ſiebenerlei Töne. Aus de beiden Hörnern werden zwei **Trompeten** gemacht, aus de zwei Beinknochen **Flöten**, aus dem Fell eine Pauke, der Wan wird für **Nablien** gebraucht und die Dünndärme zu Sa ten [1])." Die aus dem Wanſte des Widders zubereitete, getro nete Haut wurde alſo für das Nabla gebraucht. Man kann e ſich nur der Art denken, daß die Membrane über den Reſonan

---

non plectrum dico, quo tanguntur, sed lignum illud dixi concavu cui superiacent, cui quodam modo incumbunt, ut illae cum tangunt tremefactae, et ex concavitatae sonum concipientes, magis sonorae re dantur. Hoc ergo lignum cithara in **inferiore parte**, psalteriu **in superiore**. Haec est distinctio. Zu Pſ. 42 wird daſſelbe hi zer gegeben: Psalterium istud organum dicitur, quod de **superior parte** habet testitudinem, illud scilicet tympanum et concavu lignum, cui chordae innitentes resonant, cithara vero id ipsu lignum concavum et sonorum ex inferiore parte habet. Sehr klar dieſe Schilderung keineswegs. Es folgt jedenfalls daraus, daß bei Psalterium, d. h. **Nabla** ein Schallboden (testitudo, χελώνη) und eine Membrana (tympanum) angebracht war. Ob auch bei der Cith in der älteren Zeit, d. h. dem **Kinnor**? Die öftere Betonung des U terſchiedes des einen vom anderen durch de superiore et de inferiore par dient Auguſtinus übrigens zur albernen ſymboliſchen Auslegung.

[1]) Maſechet Kinnim Ende: ר' יהושע זה הוא שאמרו כשהוא חי שתי קרניו שתי הצוצרות, ולי אחד וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה? שתי קרניו שתי הצוצרות, שתי שוקיו שני חלילין, עורו לתוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכנורות.

boden gezogen war und über beide die Saiten. Ob dieses Instrument ein Dreieck gebildet hat und also dem in der griechischen Literatur genannten τρίγωνον ähnlich war, wie Hieronymus und Andere tradiren, ist für unsere Untersuchung gleichgültig.

Es muß aber constatirt werden, daß das Nabla durch die zwei Vorrichtungen, den Resonanzboden und die Membrane, einerseits helle, weitklingende Töne, und andererseits eine vielfache Abstufung der Töne wiedergegeben haben muß. Darauf basirt sich der Ausspruch der Talmudisten, daß es alle übrigen Instrumente beschämt, d. h. übertroffen habe (o. S. 244). Beim Levitenchor war daher die Zahl der Nablien stets beschränkt, geringer als die der Kinnór. Es durften nie weniger als zwei und nie mehr als sechs Nablien gespielt werden. Kinnor dagegen waren nie weniger als neun, aber die Zahl durfte vielfach vermehrt werden [1]). Das Verhältniß war nämlich der Art. Ein Levitenchor bestand gewöhnlich aus zwölf Musici, nämlich zwei Nablien-Spielern, neun Kinyra-Schlägern und einem, der mit den Klangbecken (κύμβαλα) schlug [2]). Trat aber ein voller Chor auf, z. B. bei der Feier des Wasserschöpfens in den Nächten des Hüttenfestes, in welchen die 15 Stufen vom Weiberhof in den inneren Vorhof mit Leviten besetzt waren, so konnten recht viele Leviten das Kinnor schlagen, aber nur sechs das Nabla. Viele Nablien würden die übrigen Instrumente übertönt haben.

Was die Klangbecken und Kymbalen betrifft, so ist ihre Beschaffenheit nicht zweifelhaft. Es waren zwei runde, starke Scheiben aus Metall, welche aneinander geschlagen zu werden

---

[1]) Erachin II, 3: אין פוחתין משני נבלין ולא מוסיפין על שש. Das. אין פוחתין מתשע כנורות ומוסיפין עד לעולם.

[2]) Das.: אין פוחתין משנים עשר לוים העומדים על הדוכן ומוסיפין עד לעולם. Die Tosefta giebt das Richtige für die Zahl an (II, 1): כנגד תשעה כנורות ושני נבלים ומצלצל אחד.

pflegten. Daher wird von diesem Instrumente der Dual gebraucht (מצלתים [1]). Aber ihre Bedeutung im Chore ist nirgends erörtert. Bei der Angabe der Zahl der choristischen Leviten in der Mischna ist bemerkt, daß nur ein Einziger die Klangbecken handhabte (והצלצל לבד [2] oder אחד). Aus der Zeit des zweiten Tempels wird berichtet, daß der Levite, welcher sie zu schlagen pflegte, damit das Zeichen für den Chor gab, mit dem Spiel und Gesang zu beginnen [3]. Dieser war also der eigentliche Taktschläger. Vermöge der rauschenden Metallbecken gab er das Zeichen für den Beginn. Er war also im Grunde der Choragos. Damit ist Vieles in den Nachrichten über die Funktionen der Sänger und Spieler im Tempel erklärt.

Der Chronist läßt überall, wo zum Auftreten des Levitenchores Gelegenheit ist, diesen nur diese drei Instrumente handhaben, Klangbecken, Nablien und Kinnor, z. B. bei Einweihung der Mauern Jerusalem's unter Nehemia (Neh. 12, 27) במצלתים נבלים וכנורות. Er überträgt diese Gepflogenheit auch auf die alte Zeit unter David [4], unter Salomo (II. Chron. 5, 12), unter Chiskija (das. 29, 25 [5]). Meistens nennt die Chronik die

---

[1]) Aus dem Umstand, daß sie ein weithin tönendes Geräusch hervorbrachten, wird dabei immer hinzugefügt מצלתים משמיעים Chron. I, 15, 16, 28; das. 16, 5, 42 במצלתים משמע leg. משמעים oder למשמיעים במצלתים. Davon werden sie auch als צלצלי שמע bezeichnet.

[2]) Diese Form kommt auch in der Bibel vor בצלצלים und צלצלי שמע. Das erstere wohl zu l. בְּצַלְצָלַיִם, Dual.

[3]) Tamid VII, 4: והקיש בן־ארזא בצלצל וכורו הלוים בשיר. Ben Arza war nämlich der letzte Klangbeckenschläger vor dem Tempeluntergang. Er wird daher unter den Tempelbeamten aufgezählt, welche zu eben dieser Zeit fungirt haben, und deren Namen in Erinnerung geblieben waren. Schekalim V, 1: בן ארזא על הצלצל הגדום בן לוי על השיר.

[4]) S. o. Note 1.

[5]) Bei der Grundsteinlegung für den zweiten Tempel unter Esra werden zwar nur die Klangbecken genannt. Esra 3 בני אסף הלוים במצלתים; aber der Vers ist überhaupt lückenhaft, vgl. dazu Esra Apokryphus 5, 51.

Klangbecken zuerst. Sie giebt an, David habe bei der Classificirung sämmtlicher Leviten auch die Ordnung getroffen, daß von der Sängerklasse je eine Familie das eine oder das andere der drei Instrumente zu ihrer Hauptfunktion haben sollten. Wie ist aber die Vertheilung? Heman, Aßaph und Jeduthun, also die Hauptrepräsentanten der Sänger-Leviten, hätten die Klangbecken zugetheilt bekommen (Chron. I, 15, 19): והמשררים הימן אסף ואיתן (leg. וידותון) במצלתים נחשת להשמיע. Dagegen den mehr obskuren Familien wären die Nablien und Kinnor zugewiesen worden. Diese für unsere Anschauung seltsam erscheinende Eintheilung ist dadurch erklärt, daß diejenigen, welche die Klangbecken zu handhaben hatten, zugleich die Chorführer waren. Die Chronik will also damit angeben, David habe bestimmt, daß die drei Hauptfamilien der Leviten, die Söhne Heman, Aßaph und Jeduthun für immer die Leitung der Chöre zu ihrer Aufgabe haben sollten. Sie waren die מנצחים. Denn das Verbum נצח bedeutet nichts anderes als an der Spitze sein (Esra 3, 8—9): ויעמידו את הלוים . . . לנצח על מלאכת בית ה׳, ferner לנצח על עשה (leg. עשֵׁי) המלאכה, (Chronik II, 2, 17): ושלשת אלפים . . מנצחים להעביד את העם. Das Wort מנצח, das so oft im Psalter vorkommt, bedeutet also nichts anderes, als der Anführer, Aufseher, Oberster des Chores, und למנצח will sagen: es ist bestimmt für den Anführer oder ist dem Anführer übergeben. Oefter ist dabei angegeben, über welche Instrumentenart dieser Chorago gesetzt war, mit der Formel . . . למנצח על (vgl. w. u.). Etwas Auffälliges ist auch dadurch erklärt. Oefter kommt im Psalter die Wendung vor: zu spielen mit Nabla und Kinnor, aber nur einmal (Ps. 150) mit Klangbecken. Eben weil dieses Instrument nicht zum Gesammtspiel gehörte und wohl nur zum Takt gedient hat. Ps. 150 beweist nichts. Hier werden allerlei Instrumente genannt, die zur Zeit des Verf. bekannt waren,

auch ſolche, die nie im Tempel im Gebrauche waren, z. B. חף und עגב. Es ſollte mit dieſer Anhäufung ein Effekt erzielt werden.

Faſſen wir die Ergebniſſe zuſammen, ſo ergiebt ſich die Thatſache für die Zeit des zweiten Tempels, daß beim Gottesdienſte der Levitenchor regelmäßig nur drei Inſtrumente geſpielt hat, die Nabla, das Kinnor und die Klangbecken (*Κύμβαλα*). Die Letzteren waren lediglich von einem einzigen Leviten gehandhabt. Dieſer war zugleich der Anführer (מנצח). Er gab mit den Klangbecken den Takt und den Anfang an.

Der miſchnaitiſchen Tradition verdanken wir demnach eine richtige Vorſtellung von der Zuſammenſetzung des Levitenchores und der Inſtrumentirung. In der Regel nur zwölf Choriſten, ein Beckenſchläger, der die Hauptrolle hatte, zwei Nabla-Spieler und neun Kinnor-Schläger. Bei außerordentlichen Anläſſen wurde die Zahl vermehrt; der Kymbaliſt blieb auch dabei auf einen einzigen beſchränkt, aber Nabliſten wurden bis auf ſechs vermehrt. Dieſes Alles gilt nur für die Epoche des zweiten Tempels; denn von der Funktion und Klaſſification der Sänger-Leviten und ihrer Inſtrumente während des erſten Tempelbeſtandes haben wir keine Nachricht.

Die Zwölfzahl des Chores führt die Toſefta auf die Verſe in der Chronik I, 25, 9 fg. zurück [1]). In der That iſt dadurch die Seltſamkeit dieſes Kapitels erklärt. Daſelbſt iſt nämlich angegeben, daß die Sänger in 24 Abtheilungen geſchieden waren, jede Abtheilung repräſentirt durch einen der Söhne der

---

[1]) Toſefta Erachin II, 1: אין פוחתין משנים עשר לויים . . . שנאמר והוא ובניו ואחיו שנים עשר . כשר כשהוא אומר יהשע מלמד שאף כן המנין. Die Stelle iſt jedenfalls corrumpirt. Vielleicht zu emendiren כיצד ? כשהוא אומר הוא ש"ע (שנים עשר) מלמד שאף ה ו א כן המנין, d. h. der an die Spitze geſtellte Name gehöre ebenfalls zu den Zwölf, alſo inclusive des Repräſentanten.

drei Häupter Asaph, Jeduthun und Heman. Von diesen wurden dem Ersten 4 Söhne, dem zweiten 6 und dem dritten 14 Söhne gegeben, zusammen 24. Diese wurden ausgelooſt, welcher die erste, zweite bis zur vierundzwanzigsten Abtheilung bilden sollte. Von jeder Abtheilung wird die Zahl 12 angegeben, mit der stehenden Formel: הוא ואחיו שנים עשר [1]). Ist das nicht auffallend, daß je ein Sohn der drei Hauptrepräsentanten mit seinen Söhnen und Verwandten gerade 12, nicht mehr und nicht weniger ausgemacht haben sollten? In V. 7 wird die Gesammtzahl der Individuen der 24 Abtheilungen summirt, nämlich 288: וידי מספרם עם אחיהם מלמדי שיר . . מאתים שמונים ושמונה, d. h. 24 Abtheilungen zu je 12 Individuen = 288. Das wäre doch ein sonderbarer Zufall, daß gerade auf jede Abtheilung 12 gekommen wären? Ist diese ganze auf David zurückgeführte Klassification und Auslooſung unhistorisch, so bleibt es noch räthselhafter, wie der Chronist gerade auf die Zwölfzahl gefallen ist. Da wir aber aus der mischnaitischen Tradition wissen, daß zu einem einfachen Chor 12 Mitglieder gehörten, so ist der Bericht der Chronik vollständig erhellt. Er hat nur das Verhältniß in seiner Zeit auf die alte übertragen, oder er hat angeben wollen, daß die zur Zeit bestehende Ordnung für den Levitenchor uralt und von David eingeführt und sanktionirt worden sei.

Wir sind dadurch in den Stand gesetzt, uns die Ordnung zu vergegenwärtigen. In der nacheriliſchen Zeit waren die Sängerleviten ebenso wie die Ahroniden in 24 Klassen eingetheilt. Je eine Abtheilung hatte eine Woche Funktion im Tempel. Aus dieser Abtheilung wurden wohl immer zwölf für den Chor ausgewählt, und der Repräsentant der Klasse, der mit zu

---

[1]) V. 9 הגדל הראשון לאסף ליוסף fehlt die bei den folgenden angegebene Zahl הוא ובניו שנים עשר; sie scheint in einigen Codd. der griechischen Uebersetzung erhalten zu sein.

den zwölf gehörte, hatte die Funktion, die Becken zu schlagen und zu leiten. Wenn diese Ordnung während des Bestandes des zweiten Tempels geblieben ist — und bis zur Makkabäerzeit ist entschieden keine Veränderung vorgekommen — so waren ja die Häupter der levitischen Familien zugleich die מנצחים, die Chorleiter innerhalb ihrer Familie und fungirten במצלתים oder על הצלצל, mit den Kymbalen. Als die zahlreichste levitische Familie giebt die Chronik die Nachkommen Hemans aus. Nun wird Heman als Enkel Samuels mit vollständiger genealogischen Reihenfolge aufgezählt, und daher als Nachkommen Korachs ausgegeben (II, 6, 18). Die Chronik will also die Meinung befestigen, daß die Korachiden eine sehr zahlreiche Levitenfamilie gebildet haben. Gleichviel ob die Genealogie historisch oder sagenhaft ist, man betrachtete während des zweiten Tempels die בני קרח als noch fortbestehend und als Nachkommen von Samuel. So ist begreiflich, daß 10 Psalmen die Aufschrift haben למנצח לבני קרח, was nichts anderes sagen will, als die betreffenden Psalmen dem Chorführer der Korachiden oder der Hemaniden, d. h. dem Oberhaupt dieser Familie übergeben worden sei. Neben diesen kommt nur noch mehrere Mal vor לאסף . . . למנצח, aber viel seltener לידותון . . . למנצח, was auch nur so erklärt werden kann. Denn mit der Bezeichnung לבני קרח kann doch unmöglich die Autorschaft des betreffenden Psalmes gemeint sein, da doch nicht angenommen werden kann, daß mehrere Korachiden einen und denselben Psalm gedichtet haben. Wohl aber kann damit ausgedrückt sein, daß eine unter den korachidischen Familien (wie angegeben, zählt die Chronik deren 14 auf) die Psalmen gesungen und ihr Haupt dabei als מנצח במצלתים fungirt habe.

Halten wir das Wahrscheinliche in diesen Andeutungen fest, so würde das Ergebniß sein, daß bei dem Chor aus 12 Mitgliedern nur eine zusammengehörende levitische Fa-

milie fungirt hat. Wenn bei gewissen Anlässen der Chor vermehrt werden sollte, so wurden wohl auch andere Familien oder sämmtliche gesang- und spielkundige Leviten zugezogen. So ist angegeben, daß bei der Einweihung der von Nehemia restaurirten Mauern sämmtliche Leviten zusammenberufen worden waren (Neh. 12, 27—29). Auch bei der zweitmaligen Einweihung der Mauer, d. h. der von Agrippa I. errichteten nördlichen oder dritten Mauer — wodurch Jerusalem nach Norden um die Bezetha vergrößert und dieser Stadttheil consecrirt wurde — haben gewiß sämmtliche Leviten mitgewirkt. Es ist dabei angegeben, daß sie ebenfalls wie zur Zeit Nehemias zwei Chöre (חלוקות[1])) gebildet haben, daß sie mit den drei bekannten Instrumenten gespielt und Ps. 30 gesungen haben, und zwar an jeder Wendung und bei jedem Stein (Schebuot 14 a; 15 b). Alljährlich fungirte ein zahlreicher Chor in den Nächten des Hüttenfestes zur Freudenfeier des Wasserschöpfens. Bei dieser Gelegenheit wirkten wohl sämmtliche Leviten mit ihren Kinnor, mit Ausnahme des Einen, welcher die Becken geschlagen und der sechs, welche die Nablien gerührt haben.

Auffällig ist aber auf den ersten Blick folgende Erscheinung. Obwohl Nabla und Kinnor die beiden einzigen Instrumente waren, welche bei dem Singen der Psalmen von den Leviten im Gebrauche waren, die Aufschriften im Psalter sie niemals nennen. Im Text kommt öfter vor „zur Zehnsaite, zum Nébel und Kinnor" allenfalls zur Achtsaite על השמינית, aber niemals die Bezeichnung למנצח על הכנור oder על הנבל. Nun wird Niemand

[1]) Ein merkwürdiges Mißverständniß haben Tosefta (Synhedr. III, 4) und Talmud Schebuot 15 a bezüglich dieser שתי תודות. Sie haben sie als Dankopfer behandelt, während es Chöre waren. Wenn nicht schon in der Mischnah Schebuot II, 1 zu ergänzen ist hinter ושתי תודות אחריהן ומביאין שתי תודות . הפנימית die Worte: וכל ישראל אחריהן נאכלת והחיצונה נשרפת.

in Abrede ſtellen, daß die Pſalmenaufſchriften erſt zur Zeit des zweiten Tempels hinzugefügt worden ſind. Um ſo ſeltſamer iſt es, daß die Inſtrumente, welche in dieſer Zeit thatſächlich zur Begleitung gedient haben, nicht genannt ſind. Sie müſſen jedenfalls bezeichnet ſein, wenn auch nicht direkt.

Das für das Spielen mit dem Kinnor gebrauchte Verbum iſt ſtehend נָגַן, welches im Griechiſchen gut durch ψάλλειν wiedergegeben iſt, was eben die Bedeutung hat, die Saiten „rühren, ſchnellen". נגן hat alſo ohne Weiteres ſtets die Bedeutung: das Kinnor ſchlagen. יֵיטִיב נגן iſt alſo ganz gleich ידע נגן בכנור (Samuel I, 16, 16. 18). Folglich wenn die Aufſchrift in Pſ. 61, 4 hat לְמנצח על נגינת, ſo iſt darunter elliptiſch zu verſtehen: על נגינות בכנור. Ebenſo iſt zu verſtehen die Aufſchrift in Pſ. 46, 54, 55, 67, 76 לְמנצח בנגינת gleich על נגינת, d. h. für den Chorleiter zum Kinnorſpiele. Eben ſo Habakuk 3, 18 לְמנצח בנגינותי (wo das י überflüſſig iſt) gleich בנגינות על הכנור. Was in den Pſalmen im Anfang ſteht, hat der Habakuk-Pſalm zum Schluſſe. Es wird dadurch angezeigt, daß dieſes Stück für den Chorleiter zum Kinnorſpiele beſtimmt war. Ebenſo Pſ. 68, 26: קדמו שרים אחר נגנים, wie LXX und Peſch. es wiedergeben: προέφθασαν ἄρχοντες ἐχόμενοι ψαλλόντων, קדמו רוכבנא בתר משבחנא, zuerſt gingen die Fürſten (leg. שׂרים), und dann die Kinnor-Spieler (denn die Spieler waren zugleich die Sänger). So iſt wohl auch P. 92 עלי נבל עלי הגיון בכנור zu l. עלי נְגוֹן בכנור. Denn das Wort הגיון paßt durchaus nicht zum Kinnor.

Aber das Nabla ſcheint in den Aufſchriften nicht genannt zu ſein. Allerdings nur auf den erſten Blick. Denn es wird unter einem andern Namen bezeichnet. In der Chronik (I, 15, 19—21) wird geſchildert, wie das Spiel der Inſtrumente bei der Ueberführung der Bundeslade nach Zion vertheilt war.

Zuerst ist angegeben, daß die bekannten drei Instrumente wirken sollten (V. 16) בכלי שיר נבלים וכנרות ומצלתים משמיעים, und später wird erzählt, wie sie dabei gewirkt haben (V. 28) ומצלתים משמיעים בנבלים וכנרות. Die Vertheilung sei derart gewesen, daß die drei Hauptleviten: Heman, Asaph und Jeduthun die Schallbecken schlagen sollten, nämlich als Chorleiter: במצלתים נחושה להשמיע. Sieben Leviten seien designirt gewesen, das achtseitige Kinnor zu schlagen: (בכנרות על השמינית לנצח[1]. Wieder andere Leviten seien angewiesen gewesen, zu spielen: בנבלים על עלמות. Mag das Wort עלמות was immer bedeuten (und am allerwenigsten kann es „Jungfrauen" bedeuten), so kann es hier nur die Bedeutung eines Instrumentes, d. h. eines eigenen Nabla haben. Folglich steht על עלמות elliptisch für נֵבֶל. Wenn also Ps. 46 die Aufschrift hat: למנצח על עלמות שיר . . so bedeutet es: dem Chorführer zum Alamot-Nabla. Dieser Jubelpsalm sollte zum Nabla gesungen werden.

Diese Bezeichnung steht aber nicht vereinzelt. Ps. 9 hat die räthselhafte Aufschrift לְבֵן למנצח על־מות. Was ist nicht hin und her gerathen worden, um dieses Räthsel zu lösen? Das Wort על־מות hat zwar der älteste spanische Lexicograph, Menachem b. Saruk, richtig errathen, daß es gleich עלמות und zwar על עלמות bedeute, als Instrument (auch von Raschi z. St. citirt). So giebt es auch die griech. Version in ihrer allerdings schlechten Erklärung: ὑπὲρ τῶν κρυφίων wieder (ὑπὲρ ist על und κρύφια עלמות). Aber der „Sohn" machte allen Auslegern außerordentliche Schmerzen. Sie wußten nichts damit anzufangen. Nun citirt allerdings Ibn-Esra Ausleger, welche darauf gekommen sind, daß das Wort לבן transponirt

[1]) Vielleicht zu lesen: עַל הַשְּׁמִינִית לְבֵן.

Aber diese von einem Einzelnen vertretene Tradition verschlägt nicht viel. Denn unmöglich können die Ueberlieferungen in Bezug darauf so conträr mit einander in Widerspruch gewesen sein, daß die eine aufgestellt haben sollte, es wären ausschließlich Leviten zugelassen worden, und die andere, nur Sklaven wären dazu ausersehen worden. Die verschiedenen Traditionen können oder müssen vielmehr mit einander ausgeglichen werden. Kundige und geschickte Flötenbläser sind gewiß dazu verwendet worden, in welchem Stande man sie auch gefunden hat, zunächst Leviten, aber auch Laien aus guten israelitischen Familien und eben so Sklaven. In der Regel wurden überhaupt nur zwei verwendet, nur bei besonderen Gelegenheiten zwölf[1]). Zu solchen Gelegenheiten wurden selbstverständlich die geschicktesten ausgewählt, und wohl ohne Rücksicht auf den Stand. Daraus folgt jedenfalls, daß das Flötenblasen keine levitische Funktion gewesen ist. Auch wurden die Flöten überhaupt nur selten beim Cultus angewendet, nur 12 Mal des Jahres zu den Hallel-Psalmen, und im äußeren Vorhofe bei der Feier des Wasserschöpfens[2]), während der Levitenchor tagtäglich zu fungiren hatte. Dieser Chor hatte seinen Standort lediglich auf den 15 Stufen, die zum innern Vorhof führten; dagegen hatten die Flötenbläser gar keinen festen Standort, sondern standen mitten unter den opfernden Priestern[3]).

Wäre nur נחילות gleich חלילים, d. h., daß Ps. 5 für das Flötenspiel designirt wäre, so wäre es wahrhaft wunderlich, wi[illegible]

---

[1]) Das. Erachin II, 3 [illegible]ין פוחתין משני חלילין ולא מוסיפין על שנים עשר.

[2]) Das.: [illegible]שנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח . בשחיטת [illegible]סח הראשון ופסח שני, וביו״ט ראשון של חג וביום טוב של עצרת ובשמונת ימי החג, dazu Sukka V: [illegible]חליל חמשה וששה . וזהו חליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את הי״ט.

[3]) Folgt aus dem Ausdrucke: החליל מכה לפני המזבח.

und Bittpſalm dazu käme, mit den fröhlichen Wei-
n begleitet zu werden. Weit eher hätte dieſe Auf-
bei den Hallel-Pſalmen ſtehen ſollen, die einzig und allein
lötenſpiel geſungen zu werden pflegten. Alſo iſt die Ab-
des Wortes תחילות von חליל entſchieden falſch. Will
zum Verſtändniß der muſikaliſchen Terminologie in der
n Schrift und beſonders in den Pſalmen gelangen, ſo
nan vor Allem die Archäologie aus der Zeit des zweiten
ls zu Rathe ziehen, die noch ſehr wenig angebaut iſt;
ie iſt nur in den talmudiſchen Traditionen zu finden, und
nd bisher wenig beachtet worden.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung.)

Allenfalls scheint diese Taubenfabel in einer Zeit entst zu sein, wo eine drückende Armuth auf einem großen T des Volkes schwer lastete und dieser für die ihm darger Gaben von den engherzigen Reichen eine schmähliche Behan zu erdulden hatte. Auf der andern Seite mögen aber viele Arme, Müßiggänger, die das Betteln zu ihrem Han machten, mit unverschämten Forderungen an die Reichen h getreten sein. Da trat der Fabeldichter auf und traf mit wohlgezielten Fabel b e i d e Gruppen, die engherzigen R wie die unverschämten Armen.

Ein erquickender poetischer Hauch weht uns entgeg der Fabel:

Der Sabbath vor Gott.

Bereschith Rabba, Cap. 11, lesen wir: רשב"י אמרה בני הקב"ה רב"שע לכולן יש בן זוג ולי אין בן זוג א"ל הקב"ה ישראל הוא בן זוגך. וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר לדם וכתו הדבר שאמרתי לשבת כנסת ישראל הוא בן זוגך. היינו דכתי זכור את יום השבת לקדשו.

Anonym wird sie Jalkut Bereschith, Ende des § 1 getheilt.

---

[1]) Abbrev. für: רבי שמעון בן יוחאי.

Wie man aus beiden Midraschim ersieht, ging die Anregung dieser Fabel von dem Bibelworte: (Genes. 2, 3). ויברך אלהים את יום הש aus. Außer beim Sabbath spendete Gott zweimal seinen Segen in der Schöpfungswoche. Bei der chaffung der Wasserthiere und Vögel heißt es Genes. 1, 22: ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלא, und bei der Schöpfung Menschen ebenfalls das. V. 28. ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלא. Also beidemale hatte der Gottessegen die pflanzung der Gattung durch Verbindung ihrer beiden Ge- chter zum Ziele. Welchen Inhalt und welchen Sinn aber te der Segen Gottes für den Sabbath haben? wie auch früher in den beiden Midraschim die Fragen gestellt wer- במה ברכו [1]) למה ברכ?

Dies gab dem Fabeldichter die poetische Idee ein, den Sab- mit Israel durch Gott verbinden zu lassen und den Sab- egen Gottes gleichfalls auf diese geistige Verbindung zu en. Ein Fingerzeig zur Gestaltung der Fabel lag für ihn in dem ויברך אלהים את יום השביעי, da ja das ganze את יום ה füglich ganz gut wegbleiben und die Stelle lauten ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי: מכל מלאכתו אשר עשה, ויברך אלהים ויק, und nicht in einem zen Stücke bis zur Ermüdung dreimal, ויכל אלהים ביום השביעי . . . וישבת ביום השביעי . . . . ויברך אלהים את יום ו holt werden mußte.

Dieses beim Segen Gottes zum drittenmale mit Nach- wiederholte: יום השביעי brachte schließlich den Fabel-

---

Am Ausführlichsten und Klarsten stellt die Frage רבי לוי בשם רבי יוסי. Es heißt a. o. a. O. רבי לוי בשם רבי יוסי בן חנינא אמר כל יום שיש בו חסרון כתיב בו ברכה ואינו חסר כלום בחמישי נב ודגים, וב"א שוחטין עופות ואוכלים, וצדים דגים ואוכלים, כתיב אינו חסר כלום, בששי נברא אדם ובהמה, ובני אדם שוחטין בהמ ב"א מתים, כתיב בו ברכה ואינו חסר כלום, בו' מאי אית לך לכ

dichter darauf, daß besonders hier die ungerade Z
Sieben hervorgehoben sein will, mit der der Sabbath
Schöpfungswoche abschließt, wodurch er allein unter sä
lichen Wochentagen vereinsamt da steht, daß die Schöpf
woche mehr keinen Raum zur Aufnahme noch eines Tages
mit dem auch der Sabbath — wie die anderen Wochentag
einander — hätte gepaart werden können.

Der Sabbath kam zuletzt nach der Vertheilung un
theilung der Wochentage zu einander; er ist der Poet de
der Theilung der Erde kam. Wie der Sänger von M
Diesen vor Zeus klagend hintreten läßt, so ließ der Rabb
Thekoa [1]) den Sabbath vor Gottes Thron klagend hin
Und gleich wie dort der Poet dadurch entschädigt wird, d
mit Zeus in seinem Himmel leben kann, der ihm stets off
so wird auch hier der Sabbath dadurch entschädigt, daß
alle Zeiten mit der Himmelsbraut Israel vereint sein soll,
Herz für seine heilige Weihe stets offen und empfänglich sei

Und die hehre Frucht dieses von Gott selbst e
segneten Sabbath-Israel-Bundes ist die שמה ישיחה
Sabbath-Seele Israels, die von ihrer einstigen weih
Vergangenheit wahrlich ebenfalls vor Gott singen kann:

„Mein Auge hing an deinem Angesichte,"
„An deines Himmels Harmonie mein Ohr;"
„Verzeih dem Geiste, der, von deinem Lichte"
„Berauscht, das Irdische verlor!"

---

[1]) Wenn in Bereschith Rabba der Fabel des R. Simon b. Jo
angeht: רבי ברכיה ורבי דוסתאי אומרים שאין לו . . . . ברכו
ד בשבתא תרי בשבתא, חלתא ארבעתא, חמשתא ערובתא, שבתא
ליה לה בן וז, so liegt dem natürlich schon zu Grunde die Fabe
Simon b. Jochai, der dem dritten Tanaitengeschlecht im zweiten
dert angehört, während Rabbi Berachja dem vierten Jahrh.
(Siehe meine „Notiz" im vorigen Jahrgang d. Monatsschr. S.

In schönster Harmonie mit dieser Fabel des Rabbi Simon ben Jochai von dem durch Gott geschlossenen innigen Sabbath-Israel-Bunde steht folgender im Talmud in seinem Namen mitgetheilte Ausspruch. Babli, Beza, 16 a: א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי כל מצות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסיא חוץ משבת שנתן להם בצנעה שנא' ביני וביז בני ישראל אות הוא לעולם.

Und wenn ich oben vorweg in der Fabel des Rabbi Simon ben Jochai die Grundquelle für die in Talmud und Midrasch so eine wichtige Rolle spielende נשמה יתירה entdeckt zu haben glaubte, so wird dies nur unterstützt durch die an den letztcitirten Ausspruch des R. Simon ben Jochai daselbst geknüpfte Auseinandersetzung des Talmud: אי הכי לא לענוש נכרי' עלה שבת אדועי אדעיתהו מתן שכרה לא אדעיתהו ואי בעית אימא מתן שכרה נמי אדעיתהו נשמה יתירה לא אדעינהו דאמר ר' שמעון בן לקיש נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת ולמוצאי שבת נוטלן אותה הימנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת ויו אבדה נפש. Die נשמה יתירה des Rabbi Simon ben Lakisch stammt ebensogut von Rabbi Simon ben Jochai wie der früher citirte Ausspruch seines Zwillingsamora Rabbi Jochanan und wird hier mit richtigem Verständniß zu ihrer Quelle indirekt zurückgeleitet.

Der Lehrzweck dieser Fabel ist natürlich kein anderer als die nachdrücklichste Einschärfung der gewissenhaften pünktlichen Beobachtung des Sabbath. Wie der Sabbath ohne Israel sich unglücklich fühlt und fühlen mußte, so kann auch Israel nicht ohne Sabbath, sondern nur im Bunde mit ihm glücklich sein. Dieser Lehrzweck ist ja am Ende auch ausdrücklich beigegeben in: וכתי הדבר שאמרתי לשבת כנסת ישראל והיא בן זוגך.

Und wie wurzelt diese Fabel mit ihrem Lehrzweck wieder in den Verhältnissen ihrer Entstehungszeit! Zur Zeit des Rabbi Simon ben Jochai hatte die römische Regierung die Beobachtung der Sabbathfeier auf das strengste verbo-

ten, und Rabbi Simon ben Jochai ging nach Rom, die Aufhebung des Verbotes zu erwirken, was ihm auch gelungen ist. Mëila 17 a—b erzählt der Talmud: . . . . . שפעם אחת גזרה המלכות גזירה שלא ישמרו את השבת אמרו מי ילך ויבטל הגזירות ילך ר״ש בן יוחאי שהוא מלומד בנסים .אשכחו הדוא איגרא שקלוה וקרעוה. . . . . .

Welches Wunder demnach, daß unter solchen Verhältnissen Rabbi Simon ben Jochai sich veranlaßt sah, durch seine ergreifende Fabel die Beobachtung des Sabbath dem Volke warm ans Herz zu legen, die sicher, nicht nur so lange das Regierungsverbot noch in Kraft bestand, sondern — wie das in der Natur der Sache liegt — auch noch nach der durch ihn erwirkten Aufhebung desselben arg vernachlässigt wurde.

Hatte er mit Lebensgefahr [1]) die Aufhebung des Verbotes bei der Regierung in Rom durchgesetzt, so setzte er zu Hause seine ganze Redekraft für den Sabbath beim Volke ein.

Sehr geschickt wurde hier das זכור את יום השבת לקדשו im ersten Dekalog, das ja schon in der Zeit der Mischna vielfach ausgelegt und gedeutet wurde, zur Belebung der Fabel verwerthet, wodurch ihre Wirkungskraft nur erhöht wurde.

Bei Joseph Albo in seinem Ikkarim Abschnitt 2, Cap. 11, finden wir unsere Fabel auf eine geistvolle kabbalistisch-philosophische Weise erklärt; was jedoch dem Hauptinhalte nach schon bei Bachja ben Ascher in seinem Pentateuch-Commentar, Th. II, S. 60 a in Kürze gesagt ist: ועל דרך הקבלה זכור את יום השבת רע כי השבת היא הספירה האחרונה כי ק יום השבת אחרון השלם כל מלאכת בראשית ונקראת כנסת ישראל. ועל דרך זה רמזו רז״ל ואמרו כנסת ישראל בת זוגו של שבת.

---

[1]) A. o. a. O. heißt es: אמר להם ר׳ שמעון אלו היה יוחאי אבא קיים יכולין אתם לומר לו תן בנך להריגה.

Wir reihen hier als Gegenstück an die Fabel:

Der überwundene Sabbath.

Midrasch Jalkut § 321 zu Jirmija 33, 25: כה אמר ד׳ אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי lesen wir: אתה מוצא השבת והמילה מדיינים זה עם זה השבת אומר אני גדולה ממך שבי שבת מלאכת עולמו שנאמר וישבות ביום השביעי אמרה המילה אני גדולה ממך שאלמלא אני לא נברא העולם שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה וגו׳ א״ר יהודה בר שלום משל לשתי מטרונות שהיו עומדות ולא היה אדם יודע ליתן לב להפריש אי זו גדולה מחברתה כיון שהעביר אחת מלפני חברתה ידעו הכל שאותה שעברה מלפני חברתה היא הקטנה כך שמה שאנו יודעים שהמילה דוחה שבת אנו יודעים שהמילה גדולה מן השבת.

Als Quelle ist im Glossarium angegeben ילמדנו, und wir finden sie auch im קונדרים אחרון ממדרש ילמדנו לר׳ שמעון הדרשן בעל הלקט, zum ersten Male abgedruckt in Jellineks Beth Hamidrasch Th. 6, S. 79, zu וביום השמיני ימול Leviticus 12, 3.

Auch hier läßt sich der historische Hintergrund der Fabel mit Wahrscheinlichkeit ermitteln.

Der in der Fabel genannte ר׳ יהודה בר שלום lebte nach Juchasin in der Zeit des Rabbi Abbahu. Er sagt ausdrücklich: ר׳ יהודה בן שלום בזמן ר׳ אבהו. Nun lesen wir Midrasch Echa Rabbathi, Einleitung, § 17: ר׳ אבהו פתח ישיחו בי יושבי שער אלו עכום שהן יושבין בבתי תרטיאות . . . . ונגינות שותי שכר מאחר שהן יושבין ואוכלין ושותין . . הן יושבין . . ומלעיגים בי . . . . והן אומרין אלו לאלו כמה שנים את בעית מחי והן אומרים כחלוקא דיהודאי דשבתא . . . . . ומכניסים את המתים (המומס) לתיטרון שלהם וראשו מגולח והן אומרין אלו לאלו על מה ראשו של זה מגולח, והוא אומר היהודים הללו שומרי שבתות הן וכל מה שהן יגעין כל ימות השבת אוכלין בשבת ואין לחם עצים לבשל בהן והן שוברין מטותיהן ומבשלין בהן והם ישנים בארץ ומתעפרים בעפר וסכין בשמן לפיכך השמן ביוקר.

Ein Körnchen Wahrheit mag in dieser Satyre schon gele-

gen haben. Man mag damals in jüdischen Kreisen hie und da den sabbathlichen Tafelfreuden etwas zu sehr gehuldigt haben, etwa wie es heute die chassidäischen Kreise machen. Dagegen mögen es Manche noch immer mit der Beschneidung leichter genommen haben. Darum sah sich sein Zeitgenosse ר׳ יהודה בר שלום veranlaßt, in seiner Fabel darzuthun, daß der Sabbath als ältestes Gebot und als eines der wichtigsten Gebote überhaupt gewiß im Gottesgesetze einen hohen, aber noch immer nicht den höchsten Rang einnehme, indem er vor der Beschneidung zurücktreten muß.

Diese hie und da üblich gewesenen übermäßigen Leistungen bei Sabbath- und Festtafeln scheinen auch einem andern Ausspruch des ר׳ יהודה בר שלום zu Grunde zu liegen. Babli, Baba Bathra 10 a lesen wir: ורש ר״י כרבי שלום כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה כך חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה וכה הלא פרום לרעב לחמך לא וכה ועניים מרודים תביא בית. Ich fasse diese dunkle Stelle, abweichend von der hergebrachten unbefriedigenden Auffassung, dahin auf, daß man wisse, daß es nach dem Sabbath und dem Festtage auch noch Tage und Menschen gebe, für die man das Entbehrliche noch gut werde brauchen können. Die darauf folgende Erzählung von den Neffen R. Jochanan b. Sakkai's verträgt sich ganz gut auch mit dieser Auffassung.

So hatten die Fabeldichter immer ihre Zeit im Auge. Trat R. Simon b. Jochai zu seiner Zeit mit seiner Fabel für den Sabbath auf, so trat R. Jehuda bar Schalom zu seiner Zeit, wo der Sabbath gewissenhaft gefeiert wurde, היהודים הללו שומרי שבתות הן [1]) dafür aber den Tafel-

[1]) Darin mag auch das Ironische des von Diocletian dem Rabbi Juda III. nach Tiberias am Freitag Abend ertheilten Befehles zu suchen sein, daß er bei ihm bis Sabbath Abend in Paneas zu sein habe;

freuden etwas zu stark gehuldigt wurde, wieder — wenn auch indirekt — gegen **diese** und **für** die Beschneidung auf. Zur Erhöhung der Wirkung ist noch angefügt: בא וראה כמה גדולה כחה של מילה שלא הניח אברהם מצוה שלא עשאה שנאמ' עקב אשר שמע אברהם בקולי . וגו' ולא נקרא שלם עד שמל עצמו שנאמר התהלך לפני והיה תמים; gerade so wie sich der Fabel des R. Simon ben Jochai das היינו רכוב וכור זכור את יום השבת לקדשו anschließt. Auch in Jellineks Beth-Hamidrasch a. a. O. lautet der Schluß so.

(Fortsetzung folgt.)

Jerusch. Terumoth 8, p. 46 b, ganz angemessen dem Charakter jener Zeit, wo man sich über die peinlich gewissenhafte Sabbathfeier der Juden öffentlich lustig machte. Als Zeitgenosse Rabbi Abbahus lebte ר' יהודה בר שלום zur Zeit Diocletians. — So ganz sicher ist diese synchronistische Fixirung keineswegs. Die Angabe, R. Jehuda b. S. Zeitgenosse R. Abbahu's gewesen sei, kritisirt Heilperin in סדר הדורות mit Recht; er sagt, es gäbe keinen Belag dafür. Die Zeit läßt sich ungefähr dadurch ermitteln. R. **Levi** (zum Unterschied von Levi = לוי בר סיסי) war Zeitgenosse R. **Ami's** und R. Abbahu's (Jerus. Rosch ha-Schana p. 59 b, Pesikta Rabbati ed. Friedm. p. 167 b). Diese waren demnach Zeitgenossen Diokletians. Dagegen trabirt R. Jehuda b. S. öfter Agadas von R. Levi: ר' יהודה בר שלום בשם ר' לוי. Folglich hat er später als R. Abbahu gelebt. Anmerk. d. Red.

Notizen.

Von Dr. M. Güdemann.

I.

Die Worte העביר und הבעיר beim Molochdienste bieten wegen ihrer wenig verschiedenen Schreibung eine willkommene Handhabe zu Konjekturen. Geiger hat darüber in der Urschrift S. 305 f. und in der Zeitschrift 1869 S. 167 eine ganze Abhandlung, in welcher er die Ansicht entwickelt, daß der ursprüngliche Text überall, wo jetzt העביר gebraucht ist, הבעיר gehabt habe. (S. dagegen Graetz II, erste Hälfte, Note 6.). Durch diese ursprüngliche LA. soll nach Geiger (Urschrift S. 305) erst begreiflich werden, wieso in den jetzigen Texten העביר ohne den „unentbehrlichen Beisatz" באש stehen kann. Es habe nämlich ursprünglich הבעיר gestanden, das allerdings des Beisatzes באש nicht bedarf. Ich glaube indessen, daß ein gutes Theil der Konjekturen durch eine Feststellung der ursprünglichen Bedeutung von העביר hinfällig wird. Man übersetzt es gewöhnlich mit „durchführen" nämlich durch das Feuer, und der Molochdienst soll auf diese Weise geübt worden sein. Geiger (a. a. O.) sagt jedoch dazu: „Was uns die alten Commentatoren darüber berichten, giebt sich auf den ersten Blick als blos aus den Bibelstellen errathen kund." Dies will mir nicht einleuchten. Zu den alten „Commentatoren" gehören auch die Talmude, welche doch die ursprüngliche LA. הבעיר selbst nach Geiger kannten — denn sie wollten sie wieder herstellen — wie können sie denn die Durchführung „errathen" haben aus einer LA. העביר, die sie als unecht erkannten und auszumerzen bestrebt waren. Doch lassen wir die Art des Dienstes bei Seite (s. darüber Nachmani

zu III. BM. 18, 21), in dem Worte העביר liegt das „Durchführen" überhaupt nicht. Dieses Wort scheint mir in religiöser Hinsicht ursprünglich zu bedeuten: auf die Seite (עֵבֶר) bringen, d. h. für einen religiösen Zweck absondern, weihen. Es entspricht also ganz dem Worte קדש (in heiligem und unheiligem Sinne), sowie dem lat. sacrare, das dem lat. secernere verwandt ist. Nach dieser Erklärung bedeutet III. BM. 18, 21 ומזרעך לא תתן להעביר למלך „von deinem Samen sollst Du nicht geben, zu weihen dem Moloch." Es fehlt also der „unentbehrliche Beisatz" באש gar nicht, auch ist להעביר nicht, wie Graetz das. S. 471 will, ein Euphemismus für להכעיר. Ferner bedeutet nach meiner Erklärung II. BM. 13, 12 והעברת כל פטר רחם לה' „du sollst alle Erstgeburt Gott weihen" und die Unterstellung einer Verbrennung (והבערת) ist ganz willkürlich. Vgl. ferner Jerem. 32, 35 להעביר את בניהם ואת בנותיהם למלך, Ez. 16, 21 ותתנים בהעביר אותם להם, das. 23, 37 וגם את בניהם אשר ילדו לי העבירו להם. An allen diesen Stellen ist העביר mit ל konstruirt und bei einigen derselben findet sich neben העביר noch נתן. Da nach meiner Erklärung beide Wörter gleichbedeutend sind, so kann auch eines von ihnen fehlen, wie III. BM. 20, 2, מזרעו למלך יתן, 3. מזרעו נתן למלך 4. בשמו מזרעו למלך vgl. 5. לזנות אחרי המלך. An allen diesen Stellen fehlt העביר, während II BM. 13, 12, Jerem. 32, 35 wieder נתן fehlt. Wo dagegen העביר „durchführen" (oder „verbrennen") bedeuten soll, da wird es nicht mit ל konstruirt, sondern mit ב und mit Ausnahme von II Kön. 23, 10 fehlt der Beisatz „dem Moloch" gänzlich. S. V. BM. 18, 10, Ez. 20, 31. II Kön. 16, 3, das. 21, 6, das. 17, 17, II Chron. 33, 6. An allen diesen Stellen ist העביר mit ב, nämlich באש, konstruirt und der Beisatz למלך fehlt. Aus dem Gesagten ergiebt sich: העביר mit ל heißt: für Jemand absondern, ihm widmen, weihen (לה' oder למלך), העביר mit ב (באש) heißt: durchführen (durchs Feuer). Ob unter Letzterem Verbrennen

gemeint ist, oder nicht, ist aus dem technischen Ausdruck nicht zu erkennen. Ein Umändern des העביר in הבעיר oder umgekehrt ist bei dieser scharfen Auseinanderhaltung der verschiedenen Konstruktionen ganz willkürlich. Es bleibt noch der ganz ausnahmsweisen Stelle, Ez. 20, 26 zu erwähnen בהעביר כל פטר רחם, wo sich gar kein Beisatz findet. Hier ist vielleicht למלך oder באש zu ergänzen (vgl. das. v. 31). Keinenfalls aber kann man die Stelle benutzen, um, wie Hitzig u. A. gethan haben, darauf Vermuthungen von ursprünglich gebotener Verbrennung der Erstgeborenen und dgl. zu begründeu. Denn ein hapax legomenon erklärt nichts, sondern bedarf selbst der Erklärung [1]).

II.

Der Jes. 3, 20 erwähnte Schmuckgegenstand קשורים wird von Jonathan durch מומסיא קול wiedergegeben. Kimchi hat die L.A. קל משמשאי und bemerkt zu dem Worte ולא ידעתי מה הוא. Luzzatto führt in seinem Kommentar zu Jes. die L.A. קלמסיא — als ein Wort — an, bemerkt aber auch לא ידענו מה הוא. Die Erklärung Mussafias, welcher in dem Worte eine hybride Zusammensetzung sieht, weist Luzzatto mit Recht ab. Levy im chald. Wörterb. leitet das Wort von dem griechischen *καλαμίς* ab und erklärt: Werkzeuge zum Haarputz der Frauen wie Kämme, Haarnadeln. Allein *καλαμίς* würde im hebr. קלמים lauten müssen (vgl. *κάλαμος* = קולמוס), was ist aber mit den weiteren Buchstaben סיא anzufangen? Abgesehen hiervon liegt in dem hebr. Worte קשורים nichts, was auf einen nadelförmigen Gegenstand schließen läßt, was bei dem griechischen Worte *καλαμίς*, das sich ja wenig von *κάλαμος*, Rohr, unterscheidet,

[1]) Fürst erwähnt zwar im WB. ebenfalls die Bedeutung „weihen", leitet sie aber von einem ganz unbegründeten „Vorüberführen" ab und sondert die verschiedenen Konstruktionen nicht scharf genug.

allerdings der Fall ist. Ich glaube, daß sich das Wort auf eine einfache und sinngemäße Weise aus der Uebersetzung der LXX zu Jerem. 2, 32 ermitteln läßt. Diese giebt nämlich das. קשריה mit *στηθοδεσμίδα αὐτῆς* wieder. Das Wort bedeutet „Brustbinde" und kommt bei Pollux und Anderen vor. Es findet sich aber auch ein *κοιλιόδεσμος*, „Leibbinde oder Leibgurt." Dieser Kleidungs- oder Schmuckgegenstand ist der von Jonathan gemeinte. Man ändere nur das erste ם in ein ר um, so ergiebt sich genau entsprechend dem gr. *κοιλιόδεσμος* aram. קולדוסם dessen Plural (= קשורים) קולדוסמיא lautet. Die L.A. קל mit ו, die auch Kimchi hat, ist offenbar die richtige. Ich will noch bemerken, daß Jonathan, der in Jeremia a. a. O. קשריה mit dem leicht verständlichen und allgemeinen קשטיה wiedergiebt, in Jesajas wahrscheinlich nur aus dem Grunde des Fremdwortes sich bedient, weil hier die Schmuckgegenstände spezialisirt werden und für den „Leibgurt" das griechische Wort Bürgerrecht in Palästina als terminus technicus erlangt hatte.

III.

In meinem Buche: Geschichte des Erziehungswesens u. s. w. Wien 1880 habe ich auf S. 175 f. das jüdische Sprüchwort: „Wenn die Chassidim wandern, regnet es" auf das deutsche: „Wenn die Mönche reisen, regnet es" zurückgeführt und dadurch erst für das jüdische Sprüchwort die richtige Erklärung gegeben. Diese hält Dr. A. Jellinek in „Der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern" Wien 1881 p. 25 durch das ruthenische Sprüchwort: „Es wird regnen, denn die Juden (Żydy) streichen umher" für gestört, da „Juden weder mit Störchen, noch mit Mönchen lautlich verwandt sind." Dies ist richtig, berührt aber meine Erklärung des jüdischen und deutschen Sprüchworts, das allerdings auf „Störchen" beruht, nicht im Entferntesten.

Muß denn ein gleiches Sprüchwort bei verschiedenen Nationen denselben Ursprung haben? Worauf das ruthenische Sprüchwort beruht, wird man sofort einsehen, wenn ich sage, daß im Russischen, dem bekanntlich das Ruthenische eng verwandt ist, žid „Jude und „židelj" (das j wird nicht gesprochen) „Feuchtigkeit, Nässe, nasses Wetter, Schlackerwetter" heißt. Was liegt näher, als von Feuchtigkeit (oder, da die Bezeichnung dafür an Juden erinnert, von diesen) auf Regen zu schließen? Das ruthenische Sprüchwort hat also seinem Ursprunge nach mit dem jüdischen und deutschen nichts zu thun.

Bei dieser Gelegenheit mag auch ein anderes von Dr. Jellinek p. 8 erwähntes Sprüchwort seine Erklärung finden. „Juifs en Pasques, Mores en nopces, Chrestiens en plaidoyers Despendent leurs deniers! Juden am Passahfeste, Mauren bei Hochzeiten, Christen für Prozesse geben ihr Geld aus." Le Roux de Lincy (Livre des Proverbes français, Art. Juif) citirt die Erklärung eines Autors des 16. Jh., die oberflächlich und nicht der Rede werth ist. Das Sprüchwort kommt auch im Deutschen und Spanischen vor (s. Wander, deutsches Sprüchwörterlexikon Art. Juden). Das französische Sprüchwort anlangend, so muß die Behauptung befremden, daß die Juden grade am „Passahfeste" ihr Geld ausgeben sollen. So kostspielig sind denn doch die acht Tage dieses Festes nicht. Ferner stimmt es nicht, daß das Sprüchwort Geldverschwendung den Juden nur für acht Tage, also vorübergehend, zur Last legt, während es den Mauren und Christen eine weit ausgedehntere, weil das ganze Jahr mögliche, zuschreibt. Die Erklärung ist folgende: Pasques heißt gar nicht ausschließlich Passah. Man kann sich schon aus Ducange überzeugen (s. d. A.) daß im mittleren Latein und Griechisch die Bezeichnung Pascha jedes größere Fest bedeutet. Ebenso ist es im Italienischen, vgl. die

Predigten Giordano's da Rivalto ed. Narducci p. 114 „facevano tre pasque grandi, e ordinavano tre grandissime feste: l'una si chiamava la pasqua-degli azzimi, l'altra la pentecosta, l'altra scenofagia“ und — auf christliche Feste angewendet — p. 405 „E sono tre le principali pasque del Signore e le maggiori, cioè il Natale, la Resurrezione e l'Ascensione.“ Auch im Spanischen heißt pascua — dieses Wort ist in dem Sprüchwort gebraucht — jedes größere Fest. Im Französischen spricht man gleichfalls von Pâques aux roses (Pfingsten), Pâques de l'Ascension (Auferstehung). Bleibt die deutsche Fassung, welche allerdings bei einigen von Wander angeführten Autoren vom „Passahfest“ spricht. Allein Wander führt auch Folgendes an: „Nicolaus Clenardus pflegte zu sagen: Er wisse ein Sprüchwort, das Erasmus nicht gewußt hat, nämlich dieses: „Die Juden verschwenden ihr Geld mit Festmahlen u. s. w.“ Dies ist die richtige Fassung, weil die früheste, denn, soviel ich sehen kann, geht das Sprüchwort über das Zeitalter der Humanisten nicht hinaus, was auch, wie ich gleich zeigen werde, zu einer anderen Angabe des Sprüchworts stimmt.

Das Sprüchwort will also sagen: Die Juden haben viel Geldausgaben, weil sie viele lange und große Feste haben. Dies ist ein alter Vorwurf, den man den Juden gemacht hat, vgl. Midr. Ester par. 7, 14 אוכלין ושותין ואומרין עונג שבת עונג יום טוב שהן מכניסין פחת בממונו של עולם הדא לשבעה ימ שבתא חד לתלתין יומין ריש ירחא בניסן פסחא בסיון עצרת בתשרי ר שתא וצומא רבא ותנא דמסללי.

Daß die Mauren ihr Geld auf Hochzeiten verschwenden, erklärt sich aus ihrer Vielweiberei. Die weitere Angabe, daß die Christen ihr Geld auf Prozesse ausgeben, ist für mich ein Beweis dafür, daß das Sprüchwort im Zeitalter der Humanisten entstanden ist und erklärt sich aus folgendem Umstande. Durch

die Restauration der Wissenschaften wurde man in Deutschland mit dem römischen Rechte bekannt und machte häufig Gebrauch davon, indem man dieses gegen das deutsche Recht ausspielte. Selbst Laien beriefen sich auf die Pandekten und da in Citaten dieselben mit einem griechischen *Π* bezeichnet werden, das Volk aber dieses Zeichen für ein doppeltes F hielt, so entstand die Redensart: etwas aus dem FF wissen. Andere meinen, man habe die Fragmente mit den Buchstaben FF citirt und führen die Redensart darauf zurück. Dem sei wie ihm wolle, die Vermehrung der Rechtsstreite durch die Bekanntschaft mit dem römischen Rechte ist eine ausgemachte Sache und die Angabe des Sprüchwortes, daß die Christen ihr Geld für Prozesse ausgeben, erklärt sich auf diese Weise sehr einfach. Ich glaube, daß das Sprüchwort ursprünglich in Deutschland entstanden und erst von hier nach Frankreich und Spanien gekommen ist. Jedenfalls liegt es nach dieser Erklärung allen drei Konfessionen gleichmäßig eine durch das ganze Jahr mögliche Verschwendung zur Last.

IV.

Im Pentateuch kommen bekanntlich keine Eigennamen für die Monate vor, sondern diese werden mit Ordnungszahlen bezeichnet. Dagegen finden sich in dem I. Buche der Könige drei Eigennamen von Monaten, Siw, Bul und Etanim, welche phönizischen Ursprungs sind (s. Derenbourg in d. **Revue d. Etudes juives** 3, 125). In den späteren Schriften sind die nach dem Talmud aus Babylon stammenden heute noch üblichen Eigennamen der Monate geläufig. Man ersieht hieraus, daß man sich in der nachmosaischen Zeit nicht enthalten konnte, Eigennamen der Monate aus der Umgebung aufzunehmen. Wenn nun im Pentateuch keine fremdartige Monatsbezeichnung sich findet, wenn insbesondere die, bei den Egyptern übliche, die doch

en Israeliten bekannt und geläufig sein mußte, im Pentateuch ermißt wird, so kann dies nicht zufällig sein, sondern muß seinen eren Grund haben. Ich glaube daher, daß der Pentateuch e fremdländische Monatsbezeichnung, insbesondere die egyptische, radezu unterdrückt hat und zwar aus dem Grunde, weil er die in en Bezeichnungen enthaltenen Götternamen nicht in Israel erhalten wollte. Dies stimmt ganz zu der strammen und unerbittlichen antiheidnischen Tendenz des Mosaismus, die selbst da vorhanden ist, o sie nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Allerdings wurden ch in Egypten, wie mir Herr Professor Dr. D. H. Müller mittheilt, eroglyphisch die Monate mit Ordnungszahlen nach der Ueberschwemmung bezeichnet, so daß man schrieb: der 1., 2. u. s. w. Monat nach der Ueberschwemmung. Indessen sind in den koptischen Monatsbezeichnungen die Namen altägyptischer Götter thalten, wie in Thot der Gott Thot, in Paophi wahrscheinlich r Gott Hapi, in Pachons der Gott Chonsu u. s. w., woraus n vermuthen läßt, daß schon im alten Egypten diese Götternamen enthaltenden Monatsbezeichnungen im Volksmunde üblich ren. Die assyrischen Monatsnamen sind zum Theil auch nach ttern gebildet, die persischen ebenfalls. Die phönizischen Monatsnamen geben theilweise bloß den Charakter der Jahreszeit an, ch dem auch im Pentateuch vorkommenden אביב, doch sind s: alle phönizischen Monatsnamen bekannt und selbst unter e bekannten ist בול, wofür die LXX *βαάλ* haben und der Eigennamen wie עלמל, ומרבל sich findet, wahrscheinlich Götname. So steht der Pentateuch mit seiner ausschließlichen ichnung der Monate durch Ordnungszahlen vereinzelt da n die Annahme einer absichtlichen Unterdrückung fremder, weil nischer Monatsbezeichnungen, ist nicht grundlos. Jedenfalls findet durch diese Annahme die offenbare Tautologie in n Verse II BM. 12, 2: החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי ה. Was ist in den beiden Vershälften bei der

gewöhnlichen Auffassung Verschiedenes gesagt? An einen poet
schen Parallelismus ist doch bei einer so nüchternen Gesetzesb
stimmung nicht zu denken. Auch darf man ראש, wie es geschieh
nicht mit Haupt übersetzen, als solle die historische Bedeutun
des Nissan betont werden. ראש heißt biblisch in dieser Zusa
mensetzung wie in ראשי חדשיכם, ראש השנה Ez. 40, 1 ganz nü
tern „Anfang" und somit besagen die erste und zweite Häl
des angeführten Verses genau dasselbe. Setzt man aber
absichtliche Beseitigung fremder Monatsbezeichnungen voraus,
ordnet die erste Vershälfte an, daß Nissan der erste Monat sei
die zweite, daß er der „erste" heißen soll, woraus sich v
selbst die Bezeichnung für die folgenden Monate als der zwei
dritte u. s. w. ergiebt.

Recenſionen.

Zeitſchrift für die altteſtamentaliſche Wiſſenſchaft, herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard Stade, mit Unterſtützung der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft. Jahrgang 1881. Heft I. Gießen.

(Fortſetzung.)

Die Gründe von den materiellen Momenten ſind noch triftiger. In Deutero-Zacharija wird das Vorhandenſein des aſſyriſchen Reiches und des Hauſes Joſeph oder Ephraim ohne letzteres vorausgeſetzt. Gleich der Anfang ſpricht von politiſchen Situationen, welche in der nacheriliſchen Zeit, d. h. während der Herrſchaft der Perſer gar nicht denkbar ſind. Er ſpricht von Damaskus, als einem noch beſtehenden Reiche, von Hamath, von Tyrus, Sidon und philiſtäiſchen Stadtrepubliken, die doch in der nacheriliſchen Zeit gar nicht mehr exiſtirten, ſondern in der neuperſiſchen Weltmonarchie untergegangen waren. Israel wird gehöhnt, daß es Silber wie Staub häuft und Gold wie Straßenkoth. Es muß alſo damals noch Selbſtſtändigkeit und eigene Reichthümer beſeſſen haben.

Alle dieſe Gründe wiegen aber in den Augen des Herausg. nicht ſchwer genug. Er ſtellt von Neuem — und zwar an der Spitze der Kritik — die Anſicht auf, daß auch die 6 Kapitel nacheriliſch ſeien, daß ganz Zacharija ein einheitliches Ganze ſei und daß es folglich nicht einen Deutero- und alſo auch keinen Trito-Zacharija gäbe. Denn entzieht man die letzten Kapitel dem nacheriliſchen Zacharija, ſo muß man außer

dem Verf. von Kap. 9—11 (mit den dislocirten V.V. 13, 7— noch wegen Verschiedenheit des Styles und des Inhaltes Kap. 12—14 noch einen dritten Verf. annehmen. Pr Stade behauptet aber: „die Kritik ist völlig im Irrthum, we sie dieselben (Kapitel) für vorexilisch hält" (S. 3). Er hö förmlich die Kritiker ob ihrer Ungeschicklichkeit und Oberflächli keit bei Behandlung dieses Thema's. Es soll aber im Folg den nachgewiesen werden, daß die Kritik durchaus im Rechte daß das Resultat von vorexilischen Partieen in Zacharia un schütterlich ist, und daß Stade's Beweisführung vor einer sunden, sinngemäßen Exegese durchaus nicht Stich hält.

Man kann die Norm für Beurtheilung des Wesens hebräischen Propheten, welche Vf. weitläuftig aufstellt (S. 5—1 durchweg zugeben, ohne daß damit etwas für dessen Ans über Deutero-Zacharija gewonnen wird. — Um seine Ansicht begründen, unterzieht derselbe diese Kapitel einer ausführlic Analyse. Aber gleich der Anfang beweist, daß er von e irrigen Auffassung ausgeht. Er behauptet nämlich, daß משא דבר ה׳ על ישראל in der Ueberschrift zu Kap. 12 ein späte aus Mißverständniß angebrachter Zusatz sei, und zwar, weil Wort ישראל weiter in dieser Partie nicht vorkommt, sie vieln nur von Jerusalem, Juda und den Völkern spricht (Verf. braucht noch immer die für die realistische Exegese komisch gende Bezeichnung: „bei den Heiden"). Wie aber, w ישראל hier eine Corruptel wäre statt ירושלם? Es ist nicht einzige Stelle, in welcher diese von Copisten begangene Verw selung ישראל st. ירושלם vorkommt. In dieser Monatsschrift 1880 S. 97 fg.) ist der Beweis dafür erbracht und sieben S danach richtig gestellt worden. Dazu ist noch hinzuzuf Chronik II, 21, 4: את כל אחיו וגם משרי ישראל (יהורם) Joram von Juda kann nicht die Großen von Israel umgeb haben, sondern nur die von Jerusalem leg. משרי ירושלם.

chiel 9, 9 עון בית ישראל ויהודה גדל. In Ezechiels Zeit existirte Israel d. h. das Zehnstämmereich nicht mehr, um sündigen zu können; es kann also nur בית ירושלם oder ירושלם בת gelesen werden. Voraufgehend und weiter ist auch nur von Jerusalem die Rede. Hat demnach Zach. Kap. 12 ursprünglich die Aufschrift משא דבר ה׳ על ירושלם gelautet, so ist die Zusammengehörigkeit mit den voraufgehenden Kapiteln durchbrochen und Stade's Argumentation hinfällig. Ueberhaupt dürfte sie wenig Beifall finden, wenn sie ihre Stütze nur in einem vermeintlich spätern Zusatz haben soll. An der Hand der Analyse soll nun die Unhaltbarkeit von Stade's Behauptung nachgewiesen werden.

Seltsam ist es, daß der Verf. im Texte die Weissagung dieses Kapitels als Androhung von Unheil darstellt, in der Note dagegen (S. 14) als eine freundliche Verkündigung auffaßt. Entschieden ist die erste Auffassung falsch, wiewohl sie mehrere alte Versionen und sämmtliche neueren theilen; die andere ist nur halb richtig. Nicht die Eroberung der in diesem Kap. aufgeführten Länder und Städte wird geweissagt, sondern ihre Bekehrung zu Gott. Dafür spricht V. 7 ונשאר גם הוא לאלהינו. „Auch Aschdod wird Gott verbleiben," nicht dem Volke, sondern der Verehrung Gottes. Und die Fortsetzung: ועקרון כיבוסי, Ekron wird eben so bedeutsam und heilig sein, wie Jerusalem, und zwar dadurch werden die philistäischen Städte eine solche Rangerhöhung erfahren, weil sie ihre Sündenschuld und ihren Götzencultus fahren lassen werden: והסרתי דמיו מפיו ושקוציו מבין שניו. Von dieser Bekehrung der Nachbarvölker Israels spricht auch der Eingang בארץ חדרך ודמשק מנוחתו. Das Wort מנוחה bedeutet hier, wie an mehreren Stellen: Gottes Ruhestätte, wo er providentiell und hülfereich weile, wie קומה ה׳ למנוחתיך, was von Jerusalem gesagt wird. Also der Eingang sagt, Gott werde im Lande .... und in Damaskus schützend weilen, gerade so wie in Jerusalem, also gleich ועקרון כיבוסי.

Es iſt alſo in dieſem Kapitel der Univerſalismus ausgeſprochen: Gott werde die zu ihm bekehrten Völkerſchaften eben ſo beſchützen, wie Iſrael. Der zweite Halbv. begründet es: כי לה׳ עין אדם וכל שבטי ישראל. Kloſtermann hat richtig אָרָם ſt. אדם emendirt; aber es iſt nicht nöthig, dazu noch zu ergänzen ערי ארם, ſondern nur die Ellipſe תביט, nämlich כי לה׳ עין אָרָם תביט, „denn das Auge von Aram (Damaskus) wird auf Gott b l i c k e n" (לה׳ = על ה׳). Allerdings iſt das folgende וכל שבטי ישראל unverſtändlich. Aber man iſt berechtigt, וכל in וְעַל zu emendiren, wie Neh. 10, 1: וכל ואת אנחנו כרתים אמנה leg. ועל זאת. Das שבטי könnte auch als שִׁפְטֵי ſtehen (wie einige mal). Alſo Gott wird ſeine Ruheſtätte im Lande . . . und in Damaskus haben, weil das Auge Arams auf Gott und auf die Stämme (oder Richter) Iſraels blicken wird. Das Land חדרך gehört auch harmoniſch zum Inhalte. Ob es ein Land Hadrach in der Nähe von Damaskus gegeben hat, wie ein älterer talmudiſcher Geſetzeslehrer aus Damaskus tradirt hat, iſt gleichgültig. Hier kann von einem gar nicht bekannten Territorium unmöglich die Rede ſein. Man muß alſo leſen: בארץ הֲדַד[1] ודמשק מנוחתו. Das Land H a d a d wird metonymiſch für ארץ ארם geſetzt, weil es dem Cultus des Hadad-Adadus, der Sonne, gehuldigt hat. Vgl. Amos 1, 4; Jeremia 49, 27 von ארמנות בן הדד, wo vom Lande die Rede iſt. Dieſe Partie ſpricht alſo entſchieden von einer Zeitlage, in welcher das damasceniſche Aram, Hamat, Tyrus, Sidon und die philiſtäiſche Pentepolis noch in Blüthe waren und prophezeiht ihre Bekehrung zum Gott Iſraels und ihre Erhebung zum Range von heiligen Ländern und Städten. Dieſer ſo naheliegende Gedankengang iſt vollſtändig verkannt wor-

[1]) הדד öfter verſchrieben חדד und והד.

den. Aber daraus folgt doch ohne Weiteres, daß diese Prophezeiung nur vorexilisch sein kann.

An diese Prophezeiung von den Nachbarvölkern schließt sich das Folgende ungezwungen an. V. 8: וחניתי לביתי מצבה מעבר וכשב, wo richtig nach LXX und Peschito zu lesen: מִצָּבָא (vom Verf. bemerkt), aber st. וחניתי muß וְהַגִּידוֹתִי gelesen werden, nach Pes. ואשרי על ביתי קיומא, „ich werde über mein Haus eine Schutzwache weilen lassen", so daß feindliche Völker nicht mehr durchziehen und der Bedränger nicht mehr hindurchfahren werden. כי עתה ראיתי בעיני bedeutet: „denn jetzt eben habe ich die Drangsale meines Volkes wahrgenommen" (vgl. Jeremia 7, 11: גם אנכי הנה ראיתי, ich habe die Schlechtigkeit gesehen). Darauf fährt die Verkündigung fort: Zion möge sich freuen, ein bescheidener und sanftmüthiger König wird ihr werden, der Frieden den Völkern verkünden und weithin herrschen werde, wie Ps. 72, 7—6 (den Verf., S. 55, ohne Grund als nachexilisch stempelt). Ich übergehe V. 11, 12 (deren Erklärung zu weitläuftig werden müßte, die Verf. nicht richtig auffaßt und die für die Zeitlage nichts enthalten); aber V. 13 und folgende geben das Zeitcolorit deutlich an. Gott habe Juda wie einen Bogen gespannt und Ephraim (das Zehnstämmereich) mit Pfeilen gefüllt (zu ergänzen חצים מלאתי אפרים) und er werde — Nun folgt ein V., welcher die Ausleger in die größte Verlegenheit bringt, und den auch Verf. nicht zu erklären vermag: ועורדתי בניך ציון על בניך יון. Was haben denn die Söhne Javans, Griechenlands, in diesem Bilde zu bedeuten? Und noch dazu apostrophisch: בניך יון! Hier steckt entschieden eine Textverderbniß, und es muß dafür gelesen werden: ועורתי וגברתי את בניך ציון על בניך ש מ ר ו ן ושמתים כחרב גבור wie 10, 6 וגברתי את יהודה ואת בית יוסף אושיע und wie V. 12 וגברתים בה׳. Gott werde auferwecken deine Söhne Zion, hinzu zu deinen Söhnen Samaria, und er werde sie stärken, wie das Schwert eines

Helden machen. Und im Folgenden bis Ende Kap. 10 ist durchweg die Rede von Ephraim und Juda, d. h. von dem Stämmereich mit, das damals im Freundschaftsverhältniß zu Juda gestanden hat (vgl. 11, 14 להפר את האחוה בין יהודה ובין ישראל, daß Gott Beide so kräftigen werde, daß sie Kriegswagen und Rosse entbehren können werden. Das Pronomen עליהם V. 14, 15 wie überhaupt sämmtliche Suffixa im Plur. beziehen sich auf beide Volkshälften. Gott werde beiden beistehen, denn sie sind auf seinem Boden wie glänzende Edelsteine [1]). Der Schluß deutet an, daß die augenblicklich herrschende Hungersnoth schwinden werde. „Wie schön und glücklich werden sie sein [2])! Getreide wird die Jünglinge muthig und Wein die Jungfrauen“ . . .

Das folgende Kapitel setzt den Gedankengang von der zu erwartenden Fruchtbarkeit fort: Das Volk möge nur von Gott Regen erbitten, denn Götzen, Zauberer und Träume verkünden Falsches, und weil das Volk bisher diesen gefröhnt hat, darum hat es Elend und Zerstreuung erdulbet [3]), weil sie keinen pflichttreuen Hirten haben. Daran schließt sich die Rüge gegen die

---

[1]) V. 16 כצאן עמו כי אבני נזר מתנוססות ist zu emendiren: כי צאן עמו כְּאַבְנֵי נזר . . . על אדמתו.

[2]) V. 17 כי מה טובו ומה יפיו ist zu emendiren: מה טובו ומה יָפיו; verbal zu בחורים ist ein Verbum zu ergänzen יְגַבֵּר oder dergl. ינובב ist wohl nicht correkt.

[3]) Herr Stade hat K. 10, 2 nicht passend emendirt und interpretirt, daher er diese Stelle als Entlehnung aus Ezechiel erklärt (S. 60) und damit seine Behauptung von der Abhängigkeit des Deutero-Z. vom exilischen Propheten gestützt. Mögen תרפים was immer gewesen sein, so wurden sie jedenfalls befragt, und so mußten sie, oder richtiger ihre Diener oder Akolyten, die ידענים oder אובות, antworten, d. h. so viel wie בעלי התרפים דברו, das קסמים ist unanfechtbar, aber statt חלמות השוא ידברו וחלמותיהם שוא ידברו הבל ist zu l. הבל ינחמון על כן נסעו כמו צאן יענו יְנַהֲמוּן ע״כ נִתְעוּ . . . יִנְעוּ כי אֵין רעה.

Hirten (Könige), diese haben Schuld an der Verirrung. Gott werde aber in Zukunft sein Volk selbst anführen (V. 3), dadurch werde Juda und auch Ephraim mächtig werden und beide werden aus der Gefangenschaft zurückkehren (והושבתים V. 6 = והשיבתים V. 10 bezieht sich auf beide Häuser). Zurückkehren werden sie aus der Verbannung in Aegypten und Assyrien (V. 10). Es ist dieselbe Ausdrucksweise wie Jesaia 11, 11—12, wo ebenfalls von der Rückkehr der beiden Volkshälften aus Assyrien und Aegypten die Rede ist, obwohl beide Reiche zur Zeit noch bestanden haben. Es waren aber bereits Exulanten in Assyrien vom Zehnstämmereich und in Aegypten von Juda. Folglich kann ואזרעם בעמים (V. 9) nur Perfect histor. sein = ואזרם. Assyriens Hochmuth und Aegyptens Geißel werden aufhören [1]), so werden beide Volkshälften sich Gottes Namens rühmen (יתהלכו leg. nach *καταχαυχήσονται* = יתהללו), d. h. sie werden zu Gott freudig halten und sich nicht mehr an die Götzen und Zauberer wenden.

Ist dieser Gedankeninhalt zu verkennen? Die ganze Partie sieht nicht wie eine vage nachgeahmte Phraseologie aus, sondern macht den Eindruck des Aktuellen. Beide Reiche waren damals unglücklich, Israel theilweise verbannt in Assyrien und Juda in Aegypten (durch die eroberungssüchtige äthiopische Dynastie). Außerdem herrschte Hungersnoth im Lande. Beide Volkshäflten fühlten sich bedrückt, beklommen. Die Absicht des Propheten war daher, den Muth zu heben und die Gesinnung zu bessern. Daher rollte er die Perspective einer besseren Zu-

---

[1]) An der Diorthose von V. 11 ועבר בים צרה והכה בים גלים verzweifelt Herr Stade (S. 22 No.). Sie ist aber einfach. Statt ועבר בים צרה והכה בים גלים zu l. בים מצורה והכה בים חילה (gleich מצור, מצרים, Aegypten) oder חֵילָם, wie 9, 4. Das letztere vom Verf. errathen, aber ohne Grund als Marginal verworfen.

kunft auf und verkündet im Anfange mit weitläuftiger Aufzählung, daß die Nachbarvölker sich ebenfalls zu Gott bekennen und von ihm gleichgeachtet sein werden. Kann diese Partie nacherilisch sein? Unmöglich!

(Fortsetzung folgt.)

---

1. פסיקתא רבתי, deutscher Titel: Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbate kritisch bearbeitet, durch neue handschriftl. Hagadas vermehrt, herausgegeben von M. Friedman, nebst einem Lexikon vorkommender griech. und lat. Fremdwörter von Rabb. Dr. Moritz Güdemann. Wien 1880.
2. מדרש לקח טוב oder פסיקתא זוטרתא von Tobia b. Elieser auf Genesis und Exodus, edirt von Salomon Buber, mit einer eingehenden Einleitung und Erläuterungen vom Herausgeber. Wien 1880.

Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter in Fülle. Welche Gelehrsamkeit und welchen Aufwand von kritischem Scharfsinn mußte Zunz vor einem halben Jahrhundert bei Bearbeitung der gottesdienstlichen Vorträge aufbieten, um der allerdings unverschuldet literarhistorischen Oberflächlichkeit entgegen zu treten, welche von einem einzigen Agada-Werke Pesikta sprach und höchstens zwei dieses Namens zugab. Aus zerstreuten Notizen mußte Zunz erst nachweisen daß es außer den zwei edirten noch ein drittes dieses Namens gegeben haben müsse, nämlich פסיקתא רבי כהנא welches als das älteste dieser Gattung gelten könne. Er hat auch die Construktion dieser vergessenen

Pesikta combinatorisch zusammengestellt. Jetzt liegen drei Pesiktas in guter Ausstattung aus Handschriften edirt und kritisch beleuchtet vor uns. Die älteste Pesikta hat Herr S. Buber, welcher mit seltener Hingebung und Aufwand von Zeit, Mühe und Kosten sich der verwahrlosten Agada-Literatur annimmt, bereits im Jahre 1868 aus vier Handschriften zum ersten Male edirt. Diese Edition bestätigte einen großen Theil der von Zunz gemachten Combinationen von den Namen der Abschnitte. Zwar ist die Zahl derselben um zwei oder eine Nummer mehr, als Zunz angenommen hat (31 oder 30 statt 29), auch die Aufeinanderfolge derselben ist eine ganz andere. Aber diese Edition dementirt noch nicht die Voraussetzung. Die Aufeinanderfolge der Abschnitte ist in den Handschriften verändert worden. Aus der Edition ergiebt sich aber, daß es im Grunde vier Pesikta's gegeben hat, nämlich eine, welche nur Agadas auf die Propheten-Perikopen der ausgezeichneten Sabbate enthielt. Sie wird in der Handschrift מדרש הפטרות genannt (Buber Einl. zur Pesikta bi R. Kahna p. XLIX. 4.) Da nun Zunz richtig combinirt hat, daß der Name R. Kahna, unter welchem Titel sie auch citirt wird, von der Anfangsphrase herrührt, aber weder der von demselben mit Nr. 1 bezeichnete Abschnitt (פסיקתא ראש השנה in der Edition Nr. 23) im Eingange das Wort ר' כהנא hat, noch das in der Edition mit Nr. 1 bezeichnete (פסקא א' וידי ביום כלותו משה), sondern erst Nr. 13 (פסקא על ירמיהו nach Zunz' Combination Nr. XX), diesen Eingang hat: ר' אבא בר כהנא פתח, dieser Abschnitt die Reihe der Propheten-Pesikta eröffnet und eine Handschrift überhaupt nur 12 Propheten-Pes. enthält, so ist auch dadurch Zunz' Vermuthung bestätigt, daß es einen Pesikta-Cyclus gegeben haben muß, welcher פסיקתא דר' אבא בר כהנא titulirt war. Weil aber der Name zu prolix war, der Name Abba aber als zu häufig nichts Markirendes hat, so wurde die des Vaternamens dafür gesetzt ר' כהנא, also eigentlich eine

Ellipse. Dasselbe ist ja auch der Fall bei den Midraschim zum Pentateuch. Sie werden מדרש רבה oder רבות titulirt und zwar nur nach dem Eingang zur Genesis פתח ר׳ הושעיה רבה, wobei der Hauptname weggelassen wurde. So geringfügig auch dieser durch die Handschriften bestätigte Fund ist, so hat er doch seinen Werth für die Genesis und den Ausbau der agadischen Homilien. Wir besitzen also gegenwärtig drei Werke, welche den Titel Pesikta haben und alle drei noch dazu ein irreführendes Epitheton. I. Pesikta di Rabbi Kahana; II. P. Rabbati und III. P. d. Rabbi Tobia noch dazu benannt, die „kleine" (זוטרתי). Der Mitarbeiter dieser Blätter, Herr Dr. Theodor, hat nachgewiesen, wie kunstvoll angelegt die Composition der Pesikta I. ist. Er hat es aus den bis jetzt wenig beachteten Proömien (פתיחתא) eruirt (Jg. 1879 S. 97 fg. und 1880 S. 9 fg.). Herr Dr. August Wünsche hat die Lösung der eben so schwierigen wie dankbaren Aufgabe unternommen, die agadische Literatur dem allgemeinen Publicum durch Uebersetzung zugänglich zu machen, und seine Leistung hat die verdiente Anerkennung gefunden. Es handelt sich aber auch zunächst darum, den Entwickelungsgang derselben von ihrem Ursprung an bis zu ihren letzten Ausläufern zu erkennen. Und dazu tragen die beiden genannten jüngst edirten agadischen Werke wesentlich bei.

Herr Friedman hat sich mit der korrekten Herausgabe der zweiten Pesikta ebenso wie mit der kritischen Edition des Sifrê und der Mechilta ein außerordentliches Verdienst erworben. Die alten Ausgaben wimmeln so sehr von Fehlern, daß dieses wichtige homiletische Schriftwerk gar nicht zu gebrauchen war. Diese Pesikta ist deßwegen wichtig, ja vielleicht noch wichtiger als ihre Namensschwester, weil sie viel historisches Material enthält. Der Herausgeber hat zwar keine Handschrift dazu benutzen können, aber vermöge seiner bedeutenden Belesenheit in der Midrasch-Literatur war er im Stande, einen möglichst correcten Text und

auch Winke über die Redaktion zu geben. Es ist aber bedauerlich, daß derselbe hier ebenso wie bei Sifrê und Mechilta die Methode beibehalten hat, beide L.A., die corrigirte und die corrumpirte, im Texte stehen zu lassen. Dergleichen ist für die nicht geübten Lehrer sehr störend. Die Textkritik, die Erklärung und Parallelen giebt der höchst schätzenswerthe Commentar. Nur hätte der Verf. nicht die alte Unart beibehalten sollen, dem Commentar einen gesuchten Titel, ja gar zwei zu geben מאיר עין und מגן דוד. Der Letztere sollte den Namen des Herrn David v. Guttmann verewigen, welcher die Herausgabe durch Geldmittel ermöglicht hat.

In der Einleitung bespricht der Editor die Kapiteleintheilung, die Texte, an welche die Homilien sich anlehnen, sämmtliche Verse der heil. Schrift, welche darin vorkommen (eine höchst mühsame, aber durchaus unlohnende und überflüssige Arbeit), ferner die Namen der darin genannten Autoren in alphabetischer Ordnung, leider ohne kritische Sichtung, ohne Restituirung der richtigen L.A., was für die Geschichte der alt-jüdischen Homiletik von großem Nutzen gewesen wäre, und endlich das Alter und den Titel dieses Agadawerkes. Man muß durchaus dem Ed. zustimmen, daß diese Pesikta kein junges Product ist, wie Zunz behauptet hat. Er beweist es daraus, daß der Verf. der Scheeltot, R. Acha aus Schabaha um 750 sie gekannt, und daß mehrere Midraschim daraus entlehnt haben, nicht bloß die jüngern zu Leviticus, Numeri und Kohélet, sondern auch der zu Genesis, der für alt gilt. Er hätte auch hinzufügen können, daß zahlreiche griechische und einige lateinische Lehnwörter [1]), welche da-

[1]) Ich erinnere nur an die Stelle (Nr. 40 ed. Fr. p. 170 a) אלהים יראה לו השה: זמן קרבנו ואם לא ש ה לעולה בני — ח י לעולה לשון יוניח אתה הוא הקרבן, was Michael Sachs zuerst (nicht N. Brüll, wie N. Güdemann angiebt, im Lexid.) sehr glücklich emendirt hat סי d. h. σε „Dich zum Opfer. Das jüdische Publicum muß also damals noch griechisch verstanden haben. — Sonderbar daß der Herausg. diese glückliche Emendation nicht gekannt oder nicht beachtet hat, und noch immer mit der

rin, als dem lesenden Publicum bekannt, gebraucht werden, darauf hinweisen, daß sie vor der Eroberung der Mohammedaner entstanden und abgeschlossen sein muß. Denn mit der Invasion von Mohammeds Feldherren in den Gegenden, wo Juden wohnten, hörte das Verständniß der byzantinischen Sprache völlig auf. Als Beweis für das höhere Alter kann auch angeführt werden, daß Kalir diese Pesikta benutzt hat, und daß dieser Poetan viel älter als Saadia war, also mindestens dem 9. Jahrh. angehört hat, ist wohl gegenwärtig nicht mehr controvers. Das Datum, welches gleich im Anfange der Pesikta II vorkommt, und welches Zunz verleitet hat, die Abfassungszeit in das neunte Jahrhundert zu setzen, beweist durchaus nichts. אמרו אימתי אותה כתורנו לאותו הכבוד, הרי כמה זמן שחרב ביתו וחיינו, הרי שבוע הרי יובל, הרי שבע מאות ושבעים ושבע. ועתה הוא כבר אלף ומאה וחמשים. Die letzte Zahl wird als späterer Zusatz zugestanden aus dem Jahre 1218. So kann ja auch die erste Zahl 777 seit der Tempelzerstörung ebenfalls Randglosse sein, wofür ja auch die gesuchte Wahl von Heptaden spricht. Unrichtig ist die Erklärung des Ed. von dieser Zahl, als sei sie nach der Zerstörung des ersten Tempels berechnet. Denn da die zweite Zahl von der Zerstörung des zweiten Tempels datirt, so muß auch die erste danach datirt sein. Ohnehin ist das vom Ed. Aufgestellte Facit 777 zu 3338 seit der ersten Zerstörung (= 4115 aera — mundi = 355 chr. Z.) ohne Basis.

(Schluß folgt.)

---

falschen L.A. operirt חי לעולה = ζῆτα. Der Passus kommt allerdings auch in Genesis Rabba vor (c. 56); aber dieser ist wohl von Pesikta entlehnt. — Beachtenswerth ist noch die Auslegung des Verses כל משוש הארץ, wobei eine Anekdote erzählt wird, daß ein Waarenhändler in Jerusalem seine Waare zuerst nicht absetzen konnte, die in mehreren Sammlungen verkannt, aber hier (Lect. 41) noch mit den griechischen Schlagworte והיתה אפרגיס = ἀπραγής, geschäftslos. Evenso Pesikta b. R. Kahana p. 24 אלון תרי יוני הוא אלון בכות לשון יוני, nämlich ἄλλον ein anders Weinen (In Texte אלון תרי, von Buber richtig emendirt: חרי).

Abhandlungen.

Eine angesehene Proselyten-Familie Agathobulos in Jerusalem.

An vier Stellen der talmudischen Literatur wird von einer Proselyten-Familie gesprochen, auf deren Erhaltung ein großer Werth gelegt wurde. Sämmtliche Stellen sind ein wenig dunkel, und der Name ist außerordentlich corrumpirt. Nur wenn man sie sämmtlich kritisch gegen einander hält, erhalten sie Sinn und Deutlichkeit, und auch der Name läßt sich kenntlich restituiren. Ich reihe sie nach ihrer größern und geringern Deutlichkeit neben einander, wodurch die richtige L.A. sich von selbst ergiebt.

I. Jeruſ. Peah. VIII, p. 21 a.	II. Toſefta Peah IV, 11.	III. Sifre Nr. 110.	IV. Ibid. Nr. 103.
משפחת	אמרו משפחת	והגר והיתום	ונתתה ללוי לגר
אנטיבלא	ביתו נבלטא	והאלמנה	. . בשעריך מלמד
היתה בירושלם	(גבטלא) היתה	בשעריך מלמד	שאין מוציאים אותו
והיתה מתיחסת	בירושלם והיתה	שאין מוציאים מן	מן הארץ לחוצה
של (l. על) ארץ	מתיחסת עם (על)	הארץ לחוצה	לארץ . אמרו

משפחת בית	ארנן היבוסי .	לארץ . אמרו	היבוסי . סעם אחת
נבטלה היתה	העלו להם חכמים	משפחת בית	פסקו להן חכמים
בירושלם ונתנו	ו' מאות שקלי זהב	נבלטה היתה	שש מאות ככרי
להם חכמים ו'	לא רצו להוציאן	בירושלם ונתנו	זהב שלא להוציאן
מאות ככרי זהב	חוץ מירושלם.	להם ו' מאות ככרי	חוץ לירושלם .
לא רצו להוציאן		זהב ולא רצו	ורהון דרשין
חוץ מירושלם.		להוציא חוץ	בשעריך בשעריך
		מירושלם.	לרבות ירושלם.

In den meisten Punkten stimmen sämmtliche Berichte über ein. Aus den ersten beiden Stellen geht mit Entschiedenhe hervor, daß es sich um eine Proselyten-Familie handel Denn in beiden ist angegeben, daß sich die Familie auf Abstam mung von dem Jebusiten Arawna berufen habe. Dieser Passus in den übrigen beiden Stellen weggelassen worden. Diese Famil wohnte in Jerusalem (in sämmtlichen Relationen). Man b stimmte ihr eine Summe Goldes. Aus welchem Grunde? לא להוציאן oder ולא רצו להוציאן und zwar חוץ מירושלם. Dieser Pa sus ist nicht ganz deutlich und ist daher auch mißverstand worden. Um ihn zu verstehen, muß man von den übrigen b den Stellen ausgehen. Deuteron 14, 28—29 und 27, 12 neben der Versorgung für Leviten, Waisen und Wittwen a die für Proselyten vorgeschrieben, daß ihnen vom Zehnten gere und sie gesättigt werden sollen. An beiden Stellen kommt Wort בשעריך vor, das nach der talmudischen Interpretations thode etwas Besonderes bedeuten soll. Es soll nämlich and ten, daß man dafür sorge müsse, Proselyten nicht aus heiligen Lande ins Ausland auswandern zu lassen (מוציאים (מארץ לחוצה לארץ), wenn sie in Verlegenheit sind. Der Ausd ולא רצו להוצאן und שאין מוציאין bedeutet, man darf sie (Pros ten) nicht ziehen lassen (etwa gleich ולא רצו להניחן לצאת), sond man ist verpflichtet, sie zu halten, wenn sie aus Verlegen an's Auswandern denken. Allerdings ist es auffallend, daß

Amplification durch die Deutung בשעריך nur auf Proselyten angewendet wird, während in dieser Vorschrift auch andere hilfsbedürftige Klassen namhaft gemacht werden. Allein es wurde angenommen, daß Leviten, Wittwen und Waisen keinen besonderen Drang haben, in's Ausland zu wandern, weil ihre Lage dadurch nicht verbessert werden würde. Daher sei die Amplification lediglich auf Proselyten anwendbar, weil solche, vom Auslande eingewandert, in Noth eher die Neigung haben, in ihre Heimath zurückzukehren und das adoptirte Bekenntniß fahren zu lassen. Wenn es in I heißt רדוש דרשן בשעריך לרבות ירושלים, so ist das eine Brachylogie und sollte vollständig lauten לרבות שאין מוציאים רגר מחוץ לירושלם, und Jerusalem ist nur eine Specification des allgemeinen Gesetzes שאין מוציאים מארץ לחוצה לארץ, hier auf die Proselyten-Familie in Jerusalem angewendet. Es scheint, daß diese amplificirende Ausdeutung (לרבות) zuerst bei diesem Falle angewendet worden ist, wie denn überhaupt halachische Gesetze mit ihrer biblischen Begründung aus gelegentlichen Fällen und Entscheidungen abstrahirt wurden. Eine Proselyten-Familie wollte aus Noth Jerusalem verlassen und in's Ausland zurückkehren. Das schien den damaligen Gesetzeslehrern (חכמים) mißlich, und sie dachten diesem Beginnen dadurch vorzubeugen, daß ihr eine bedeutende Summe zur Linderung der Noth geschenkt werden sollte. Aber woher die Berechtigung? Welches Gesetz nöthigt zu einer solchen kostspieligen Pflicht? Sie suchten und fanden es, daß das deuteronomische Gesetz mit dem Pleonasmus בשעריך (vielleicht weil doppelt) habe andeuten wollen, man dürfe nicht zugeben, daß Proselyten aus Noth auswandern sollten. Diese Ausdeutung führt auf die Zeit von Hillel abwärts. Denn durch die von diesem geltend gemachte Interpretationsregeln [redacted]es möglich geworden, auch für unvorhergesehene Fälle einen [redacted]halt in der Schrift zu finden und daraus Gesetze zu deduci[redacted]. Hätte aber Hillel selbst diese Deutung gegeben, so wäre

sie in seinem Namen tradirt worden, wie mehrere andere Inter-
pretationen. Folglich gehört der Vorfall und die dafür gefun-
dene Ausdeutung des Schriftwortes der Zeit nach Hillel an,
und zwar vor dem Untergang Jerusalems, d. h. dem ersten
christlichen Jahrhundert an.

Wir können uns vollständig den Fall vergegenwärtigen.
Es gab eine Proselyten-Familie in Jerusalem, die früher in
Wohlstande gelebt hatte und in Noth gerathen war, und sie
gedachte deßwegen auszuwandern. Den Vertretern des Juden-
thums, den Gesetzeslehrern, schien ihre Auswanderung um so
unangenehmer, als gerade mit dem Beginn der Römerherrscha
über Judäa der Zudrang von Heiden zur judäischen Lebensge-
meinschaft progressiv zunahm, und der Verlust der Selbstständig-
keit gewissermaßen durch einen Zuwachs von Außen gedeckt
wurde (vgl. Schürer Lb. der neutestamentl. Zeitgeschichte S.
644 fg.). Man vergegenwärtige sich das stolze Bewußtsein der
Vertreter des Judenthums durch den Uebertritt des adiabenischen
Hofes zu demselben, welches durch den Einzug der Königin-Mutter
Helene mit großem Gefolge in Jerusalem noch mehr erhöht
wurde. Hätten die Vertreter eine in Jerusalem seit langer Zeit
weilende Proselyten-Familie aus Armuth fallen lassen, so hätte
es einen schlechten Eindruck gemacht. Es mußte ihr also unter
die Arme gegriffen werden. Die Summe für die Unterstützung
konnte nur aus dem Tempelschatze genommen worden sein, aus
Resten der Beiträge für den Opferbedarf (שיירי תרומת הלשכה).
Die Berechtigung dazu, gewissermaßen heilige Gelder (Korba-
wie sie genannt wurden) zu solchem Zwecke verwenden zu dür-
fen, mußte erst aus der Schrift hergeleitet werden.

Die Summe, welche dieser Proselyten-Familie zugewen-
wurde, läßt sich auch bestimmen. Die meisten Texte haben 60
aber 600 ככר Talente Goldes kann es unmöglich gewesen sein.
Das wäre eine zu exorbitante Summe. Ein Text hat aber

מאות שקלי זהב, das läßt sich eher hören. Ein Sekel Silbers betrug damals nach unserm Gelde etwa 1 Mark 30. Folglich betrugen 600 Sekel Silber = 780 Mark. Das Verhältniß von Silber zu Gold war damals ungefähr wie 1 : 10 (vgl. Zuckermann: über talmudische Münzen und Gewichte, Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars 1862 S. 17 fg.) Also 600 Gold-Sekel = 7800 Mark. Das war keine geringe Summe in jener Zeit, in welcher Einer, der im Besitze von 200 Denar = 130 Mark war, nicht betteln durfte, d. h. sich davon ernähren konnte. Die Proselyten-Familie muß also früher sehr wohlhabend gewesen sein, daß ihr eine so bedeutende Summe zugewendet wurde. Denn nach dem Hillel'schen Grundsatze sollte ein heruntergekommener Reicher nach seinem früheren Stande unterstützt werden (Jeruſ. Peah p. 21 a).

Wie hieß diese Proselyten-Familie, an welcher die Gesetzeslehrer so großen Antheil genommen haben? Aus welchem Lande stammte sie? Auch diese Fragen lassen sich durch Vergleichung der Texte ermitteln. Die L.A. des Namens schwanken, nur diejenige kann daher richtig sein, in welcher alle übrigen aufgehen, oder die sich durch Corrupteln erklären läßt, und die auf einen auch sonst üblichen Namen führt. Nun hat I אנטיבלא, I נבלטא, die Vulgata-Edition zu Alfassi hat גבלטא, eine Wilnaer Edition gar גבלנשא, wohl verschrieben גבלטא und III, V נבלטה und נבטלה, נבטלא (Jalkut hat נלוטה). Halten wir die L.A. in I fest אנטיבלא und verwandeln nach der Variante I II נ in ג, so haben wir אגטיבלא; dieses legt uns die LA Ἀγαθόβουλος nahe. Die L.A. נבטלה ist derselbe Name, nur mit apokopirten א und Corruptel des ג in נ. Endlich ist נבלטה nur transponirt von נבטלה—גבטלה und אגטבלה. Sämmtliche Corrupteln führen also auf Agathobul. Die Proselyten-Familie, welche sich in Jerusalem niedergelassen hatte und im Begriffe war, aus Noth auszuwandern, hieß demnach

Agathobul. Dieser Name kommt auch als Aristobul vor. Als Name von Judäern kommen diese Namen nur bei den letzten hasmonäischen Fürsten Aristobul und als ראבן בן אסטרובלי oder איצטרובלי, d. h. אריסטובלי vor. Die Familie Agathobul stammte demnach aus einem griechisch redenden Lande, Alexandrien, Syrien (Antiochien) oder Kleinasien. Die Abstammung von dem Jebusiten Arawna ist gewiß ein sagenhafter Zusatz. Vielleicht findet sich noch in irgend einer midraschischen oder talmudischen Quelle eine Notiz von einem angesehenen Proselyten Agathobul oder Aristobul. Vorläufig kann aus dieser Notiz nur das Factum deducirt werden, daß es in Jerusalem eine ehemals wohlhabende Proselyten-Familie Agathobulos gegeben, welche, im Begriffe auszuwandern, von den Gesetzeslehrern der Zeit so reichlich aus dem Tempelschatze unterstützt wurde, daß sie bleiben konnte.

Meïr b. Simon und seine Schrift Milchemeth Mizwa.

Analekten

von

Dr. H. Gross.

Die polemische Schrift מלחמת מצוה, handschriftlich, so viel bekannt ist, nur in Cod. De Rossi N 155 in 4° 308 Bl. ist in bibliographischer und historischer Beziehung von Interesse. Neubauer hat neuerdings die Aufmerksamkeit auf dieselbe gelenkt. B. Archives des missions scientifiques III, Serie I, p. 557. In Les rabbins francais p. 558 ist sie ausführlich besprochen und von Saige in seinem soeben erschienenen vortrefflichen Werke Les juifs du Languedoc p. 8 ff. geschichtlich beleuchtet worden. In den folgenden Zeilen will ich nur einige Ergänzungen geben nach den Auszügen aus der Schrift, die mir Dr. Berliner vor mehreren Jahren mitgetheilt hat.

Der Titel, der Anfangs fehlt und blos p. 252 mit den Worten ספר מלחמת מצוה חיל (ירוש) נשלם פ׳ angegeben ist, bezieht sich nicht auf die ganze Handschrift. Dieselbe enthält auch kein einheitliches Werk, sondern eine vom Verfasser selbst angelegte Sammlung mehrerer Abhandlungen, die zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Veranlassungen entstanden sind. Das Ganze kann in fünf Theile unterschieden werden.

a) Controversen mit dem Erzbischof von Narbonne, öffentliche Disputationen mit einem Christen und Vertheidigung der Juden gegen die ihnen auferlegten harten Beschränkungen,

b) Apologie des Judenthums gegen das Christenthum,

c) Erklärung der messianischen Stellen der Bibel,

d) Erklärung agadischer Stellen, Polemik einerseits gegen die ihnen seitens des Christenthums untergeschobene Deutung und andererseits gegen die Auffassung derselben seitens der Kabbalisten und endlich,

e) Commentar zum biblischen Abschnitt Schemâ und zu den dreizehn Eigenschaften Gottes.

Als die Zeit der Abfassung kann man wohl das Jahr 1245 annehmen, da der Verfasser selbst (p. 24) dieses Datum mit den Worten angiebt: ומן החורבן ועד היום שנת חמשית לפרט האלף החמישי הרי אלף וקע״ד וממיתת אותו האיש לחשבונם אלף ורמ״ה, aber einzelne Theile können doch bereits früher geschrieben worden sein. Der Verfasser leitet sie auch in einer Weise ein, als ob er sie blos reproducirte.

Der Verfasser ist nicht genannt. Wir erfahren nur, daß er in Narbonne gelebt hat und in großem Ansehen stand, da er zu wiederholten Malen den Machthabern des Landes gegenüber als Vertheidiger und Vertreter des Judenthums und der Juden auftrat. Er hatte sogar die Absicht eine Vertheidigungsschrift gegen die neuen beschränkenden Gesetze, die der König erlassen hat, an diesen selbst in der Landessprache zu senden. Er richtete auch in einer religiösen Angelegenheit, in dem beginnenden Streite gegen die Philosophie ein Sendschreiben an verschiedene Gemeinden. Wir haben es also mit einem Manne zu thun, der von Gewicht und Einfluß in der Provence war. Sein Name ist sicherlich Meïr b. Simon und seine genannte Schrift identisch mit der hebräischen Schrift, **Bellum pro proecepto**, welche nach Wolf, **Bibliot. hebr. III** p. 679, Jacob Aboab in Venedig (1649) an Unger gesandt hat, mit einem Begleitschreiben, worin er Meïr b. Simon als Verfasser bezeichnet. Beide Schriften stimmen nach der Beschreibung Wolfs in Titel, Anlage und Eintheilung überein. Angesichts dieser Uebereinstimmung, auf die in **Les rabbins** a. a. O. hingewiesen

wird, lasse ich meine Bedenken fallen (v. Monatsschr. 1874 p. 571) gegen die von De Rossi zu Cod. 155 und Wörterbuch s. v. Narboni, ausgesprochene Identität beider Schriften.

Ich gebe nun einige Auszüge aus der Handschrift:

a) ועוד הבאנו בזה בתשובותינו להגמון הגדול שלנו מעיר נרבונו אנגילם דצאבורואה שמו כמו שכתוב שם בקונטרים מתשובות ההן שנכתב אחר זה (p. 7).

b) פתיחה לדרשה שדרשתי אחר אשר דבר דבריו הקדש הדורש אשר לא מאומנותינו בב"הכנסת לראשי הקהל ועמו עמים רבים גדולים ונכבדים, ובתוך הדרשה היו תשובות לדבריו אשר דבר כנגדנו בפעם ההיא כתוב אחרות לנו הקטנה (p. 17).

דרשה אחרת, כתוב בנבואת ישעיה הנביא שמעו אלי יודעי צדק (p. 21 b).

c) כתבתי הנה תשובות שאלות שהיו לי עם ההגמון הגדול מנרבונא לפרש . . . . . במלחמתה של תורה ואת כל הדברים אשר היו פעמים שלש בפני ההגמון הגדול האוהב הנאמן לבני עמנו במשמרת גופם ומטמנם על ענין הרבית אשר היה נטה אחרי המשתדלים לבטלו ממנו בחנם. תחלת דברינו היו לפני חכמינו וראשי קהלנו קבשטייאן כי כבר ידעתי אשר רצונו לטוב עמנו בשמירת גופנו ומאדנו וראינו אותו עומד בפרץ לפני המגדלי (?) וכל שרי הארץ לטובתינו ועל כנו להעמידנו. אך על ענין הרבית מאשר הוא נמצא עון אשר חטא ידע כי נפשו ונפש כל המשתדלים להעמידו תהיה ענושה ליום הדין לפני האל עונש גדול על ידי מלך צרפת אשר הוא אינו חכם ברתם כמוהו ושאר מנהיגיהם גם כי הוא צריך להרבות לו כסף וזהב לתת לאבסניותיו ואע"פ כן הוא מעבירו (p. 32).

ואפי' השרים והמלכים צריכים ללות ואפי' המלך הגדול מלך צרפת לא עמדו פקידיו בארץ הואת בשנים רצופות בלא הלוואות גדולות וכמעט שאבדו מקצת מערי המבצר שהיו לו הנה בעת במלחמת הסריה (?) הגדול (p. 36). עד שטרח הישראל פקידו הנאמן מעירנו לבקש לו הלואות

d) ואכתוב הנה מה שכתבתי על ענין הגזרות והחקות אשר עשה ארונינו מלך צרפת על בני עמינו באלה מדינות מלכותו והיה ברעותי להעתיקם בלשונם וכתבם ולשלחם אליו למען ישוב מחרון אפו וירחם על עמו ויסיעץ על העניינים משך הכתב

האחד שחקק חוק על בני עמינו לבלתי יוכל יהודי לצאת מחחת מושל אחד אל תחת מושל אחר

השני שגזל חוכחינו וממונינו ואין אנו יכולים למרנם את עצמינו וטפינו אף כי עניינו ואביונינו רבים מהם מתים ברעב

השלישית שהעמיד נתינת המכסים בקיומם ולא בטלם והיה לו לצוות בכל מלכותו לבל יטלו מכס משום יהודי כיון שנפש ממונם ואם יצאו לגלות מעיר לעיר יבקשו מהם שומרי המוכסים מכס ואין טרף בידם ואפי' לקנות די ספקם ללחמם

הרביעית שצוה על השרים ואף על פי שאין טוב בעיניהם שלא ינגשו הם והפקידים חובות ישראל שחייבים להם ולא הקרן ולא הרבית

והחמשית שאם ישראל חייב לגוי לנגש אותו הישראל שיפרע לגוי חובו

הששית שלא נלוה ברבית כלל ואפי' בענין המותר לנו מתורה

השביעית שגזל הבתים הגדולים אשר היו לעשירי עמינו אשר התחתיו (p. 61—64).

e) שנתחייב להעמידנו בהבטחה לשמור גופנו ומאדינו ונחלתינו אנחנו ואבותינו בהבטחה הזאת זמן רב מימות המלך קרלש עד עתה אשר הוא כבש ארצות רבות והביאם אחריו בעזר הישראלים אשר היו עמם באמנה בגופם ובממונם אשר הם בעצמם היו נכנסים במלחמה ומוסרין עצמם למיתה להצלת המלכים והשרים אשר עמהם כי דבר ידוע הוא וכתב במקומות רבים בידינו וגם בביות האובדיינסיאש (obédiences) מי כשכבש המלך קרלש עיר נרבונא בעת הלחמו עם הישמאעלים אשר היו שם הרגו מהם לפני השער ונפל ארצה והיה בידם נמסר להריגה ומכל גבורים שהיו עמו לא רצה אחר מהם לרדת מסוסו ולהרכיבו עליו כי היו יראים שאם ירדו מסוסיהם שימותו שם עד שיהודי שהיה שם עמהם גבור וזל ירד מסוסו ארצה והרכיבו עליו והוא נשאר שם ברגליו ומת שם ביד הישמאעלים ואחר שכבש העיר שמר המלך קרלש האמונה הגדולה לזרע ונתן להם חלק גדול ונכבד בעיר נרבונה ובסביבותיה והקבלה הקדמונית שנתן להם השליש בעיר ובסביבותיה ועשה לכל היהודים חוקים טובים ונכבדים בהם כמה (כמו?) ההגמונים והכומרים אשר היו שם עמו ואחריו המלכים אשר היו אחריהם האמינו עמהם באמונה הזאת עד עתה וכל זמן אשר שמרו להם פריהם ואמונתם העליונה במלחמותיהם וגברה ידם על שונאיהם ולולא היה בענין מעם אחד לבד זה שכתב לו שהמלך קרלש ניצל מיד הישמאעלים על יד

היהודים אשר מסר עצמו למיתה להצלתו הרי המלך וכל שריו הרי מחזיקים לעשות טובות רבות לכל היהודים אשר במשלתו (p. 67).

f) ואמתוך הנה דברי האגרות אשר כתבתי זה כמה לחזור הדוברים על ר' ועל החכמים ההולכים בדרכי התורה התמימה (p. 228 b).

והנה כתבנו כל זה לפניכם רבותינו שבכל עיר ועיר לגלות לכם כל הדברים האלה כי יראני מפני תרחיומות אשר הטעו רוחמים אלידם וגם שהוגד לנו שויפו בהחזיומות מחכמי הארץ הזאת שלא חתמו בהם. וכל יטעו רבים מאנשי הארץ אחריהם ויתפארו בדברי כזבים לאמר בארצות בני תורה וחכמה מצאנו און ועצמה פן יאמרו ידינו רמה חלילה לנטות אחרי דברי המינות האל לא תורה כזאת בישראל ושמענו כי כתב אליהם ספר קראו שמו בהיר שהזמרנוהו למעלה ובו לא ראו אור וכבר הגיע אות ספר לפנינו ומצאנו בו שחללו אותו בר' נחוניא בן הקנה ולשון הספר ההוא וכל ענינם מוכיחים כי היה מאיש שלא היה יודע שפת עבר אמרי שפר ויש בו דברי מינות וכפירה בהרבה מקומות וגם שמענו בו חֻבָּר עוד עליהם פירוש שיר השירים וספר יצירה והיכלות ונכתבו שם דברים בדרך מינות ופירוש קהלת ושאר ספרים דרשו וחקרו היטב ואם הם בקרבכם בעת אותם מן הארץ ולא יהיה לכם לפוקה יחטטו אחריהם כי כן כתבנו כל זה בהסכמת אדונינו הרב הגדול נר ישראל מורינו ר' משולם בן הרב הגדול ר' משה (p. 231 b).

ad a) הגמון הגדול bedeutet nicht Gouverneur oder Vicomte, wie bei Neubauer, (Les rabbins und Saige a. a. O.) angenommen wird, sondern Erzbischof. Der Ausdruck kommt in dieser Bedeutung in den hebräischen Religionsgesprächen des Mittelalters oft vor. Der Name des Erzbischofs an den angeführten Stellen nicht enträthselt, ist nach meiner Ansicht: Guillelmus I. de la Broa von 1247—57 Erzbischof von Narbonne, v. Gallia christiana VI p. 71, aber der provencalische Name war Guillem ob. Guilhem. Darnach empfiehlt sich die Emendation אנ־גילם דלא־ברואה = En Guillem de la Broa. Das stimmt zugleich zu dem von Meïr b. Simson angegebenen Datum 1245. Um dieselbe Zeit war Amalrich Vicomte von Narbonne. Wir erfahren über den Erstgenannten nicht, daß er den Juden

besonders gewogen, aber auch nicht, daß er ihnen feindlich gesinnt war, wenn er auch den Kreuzzug predigte und die Inquisition gegen die Häretiker oder Albigenser unterstützte.

ad b) Diese Inquisition wurde von Dominikanern oder Predigermönchen gehandhabt, welche sich um 1231 in Narbonne niedergelassen hatten und ihren glühenden Fanatismus nicht nur die Albigenser, gegen die sie gesandt worden waren, sondern auch die Juden empfinden ließen. Sie belästigten sie in jeder nur möglichen Weise, drangen hie und da in die Synagogen und zwangen die Juden, nicht nur ihre Bekehrungspredigten anzuhören, sondern auch mit ihnen öffentlich zu disputiren. Solche Disputationen fanden bekanntlich in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts öfter statt, in Paris 1240, in Sens ungefähr um dieselbe Zeit, in Barcelona 1263. Ihnen schließt sich die von Narbonne an, in der Meïr b. Simon für die Juden das Wort führte. Die Lorbeeren des Apostaten Nikolaus Donin in Paris ließen die Dominikaner von Narbonne nicht ruhen. Sie veranstalteten ebenfalls eine Disputation in Gegenwart des Erzbischofs, der anderen geistlichen Würdenträger, der Vertreter der jüdischen Gemeinden und zahlreichen Volkes. Meïr b. Simon hat seine Reden im Jahre 1245, wie es scheint nicht vollständig, sondern nur im Auszuge, aufgezeichnet, aber gehalten hat er sie wohl etwas früher. In der Aufzeichnung ist der Predigermönch durch קָדֵשׁ הדורש und der antwortende Jude durch קדוש bezeichnet.

ad c) Die mitgetheilten Controversen fallen sicherlich ebenfalls vor 1245. Das außerordentliche Lob, das der Verfasser dem Erzbischof von Narbonne spendet, mit dem er disputirte, paßt ganz besonders auf den Erzbischof Petrus Amelii (1226 bis Anfang 1245). Derselbe als vir eximius et eloquens gepriesen, war ein streitbarer Priester, aber den Juden in so hohem Grade freundlich gesinnt, daß sich im Jahre 1241 das Kapitel

von Narbonne darüber beklagte, er begünstige die Juden auf Kosten der Christen, v. Depping, Les juifs dans le moyen age p. 254, vgl. Saige a. a. O. p. 47.

Dem Erzbischof standen in der Beschützung der Juden auch viele weltliche Fürsten zur Seite, welche in der Verkürzung der Rechte der ihnen untergebenen Juden zugleich einen Eingriff in ihre Rechte erblickten. Diese Eingriffe steigerten sich, denn der Ausgang der Albigenserkriege, die blutige Arbeit der Inquisition trug nur dazu bei, den Einfluß der Könige von Frankreich in der Provence auf Kosten der Fürsten zu erhöhen. Nach den Albigensern kamen die Juden an die Reihe. Für sie brach unter Ludwig IX., genannt der Heilige (1226—70), diesem gutmüthigen aber schwachen, bigotten Könige, eine schlimme Zeit an. Von fanatischen Priestern umgeben und gelenkt, schritt er von Feindseligkeit zu Feindseligkeit gegen die Juden, aber es ist wohl zu beachten, daß die nordfranzösischen Juden die harten beschränkenden Gesetze des Königs schwerer empfunden haben als die provencalischen, die in den Fürsten noch einige Stütze fanden. Letztere wandten ihnen oft ihre Gunst und ihr Vertrauen zu. Es kam in früherer Zeit, namentlich vor dem judenfeindlichen Papste Innocenz III., oft vor, daß die Fürsten die Verwaltung ihres Vermögens Juden anvertrauten und sie zu ihrem bailli (סגן) ernannten, v. Benjamin von Tudela Itinerarium ed. Asher I, p. 6. Wir verweisen nur auf den unglücklichen Raymund VI, Grafen von Toulouse (1195—1222), der die Juden begünstigte und dafür vom Papste Innocenz III. verfolgt, nach seiner Besiegung öffentlich schwören mußte, die jüdischen Beamten abzusetzen, v. Graetz Gesch. VI p. 244 und 401.

Höchst bemerkenswerth ist es, daß Ludwig IX. selbst in den Jahren 1230—47 in der Senechaussée Carcassonne einen jüdischen Verwalter, Namens Astruguet, hatte, der dem Senechal untergeordnet, namentlich für die Erhebung der Steu-

ern zu sorgen hatte. Er wird genannt Officialis regis — qui tunc tenebat pecuniam regis, v. Saige a. a. O. p. 20. Wie es scheint, ist es derselbe Verwalter (פקיד), von dem Meïr b. Simon sagt, daß er dem Könige treu ergeben war und sich bemüht hat, demselben das zur Kriegsführung nöthige Geld zu verschaffen. Meïr bezeichnet ihn als seinen Landsmann, der aus derselben Stadt, wie er, stammte. Seine Angabe kann sich freilich auf eine frühere Zeit oder auf einen anderen Mann dieses Amtes beziehen. Man wäre geneigt, dem genannten Verwalter blos die Erhebung der Judensteuer zu vindiciren, allein die oben angeführte Bezeichnung seines Amtes spricht nicht dafür. Die Klagen, die öfter gegen ihn erhoben wurden (v. Saige a. a. O.), rührten auch, wie es nach der Mittheilung den Anschein hat, nicht von Juden her, folglich war das Amt kein speziell jüdisches, wie man es sonst in jener Zeit und auch später in Frankreich oft findet. Wir verweisen nur auf das Amt der jüdischen Rectoren in Arles d. a. 1215, v. Monatsschr. 1878, p. 152, auf die Stellung der jüdischen Procuratoren in Languedoc d. a. 1363, v. Ordonnances III p. 277. Man nannte sie Bayloni et procuratores Judaeorum, v. C. Arnaud, Essai sur la condition des juifs en Provence p. 22, Es gab Procuratores generales und speciales, welch letztere nur für eine Gemeinde bestellt waren. Wir erinnern ferner an die Stellung von Manecier de Vesou (1356), vgl. Graetz Gesch. VIII, p. 4. Der Wirkungskreis des genannten Astruguet war wohl ein weiterer. Man darf sich darüber nicht wundern, hatte doch ungefähr um dieselbe Zeit Nathan Official eine ähnliche Stellung bei dem Erzbischofe von Sens, v. Zadoc Kahn in revue des études juives I, Jahrg. II, p. 230, das. p. 243.

ad d) Die hier mitgetheilten beschränkenden Gesetze wie Beschränkung des Wohnsitzes der Juden, Verbot des Wuchers, der

Verfolgung der Schuldner der Juden und Annullirung der Schuldscheine sind selbstverständlich die bekannten Gesetze, welche Ludwig IX. in Betreff der Juden erlassen und zu wiederholten Malen eingeschärft oder vielmehr verschärft, und die man auf Concilien und Synoden vielfach discutirt und wo möglich noch strenger formulirt hat, einerseits in blindem Glaubenshasse und andererseits, um sich in bequemer Weise der drückenden Schulden zu entledigen. Es ist schwer, die Zeit zu fixiren, welche der Verfasser im Auge hatte, aber es gilt hier, was bereits oben bemerkt wurde, daß man das im Buche vorkommende Datum 1245 nicht pedantisch festhalten, sondern die thatsächlich stattgefundene Vertheidigung zurückdatiren und nur die Aufzeichnung in das genannte Jahr verlegen darf. Die oben erwähnten Punkte stimmen weder mit den von Ludwig während seiner Minderjährigkeit, um 1228, erlassenen, noch mit den um 1230 bald nach der Thronbesteigung erneuerten, oder den um 1234 in Melun verschärften Verordnungen genau überein, wohl aber sind einzelne besonders harte Bestimmungen aus den verschiedenen Decreten herausgehoben und zusammengefaßt. Wir dürfen auch nicht die Vertheidigungsschrift so weit zurückverlegen, sondern müssen annehmen, daß im Anfange der vierziger Jahre, nach der Beendigung der Albigenserkriege und der dadurch herbeigeführten festern Angliederung der südlichen Provinzen an die Krone, die bereits früher decretirten Gesetze auch im Süden zur stricteren Ausführung, als es bisher geschehen war, in Erinnerung gebracht wurden. Das Verbot des Wuchers, ebenso die Annullirung der Schulden sind oft wiederholt. Sie standen immer auf der Tagesordnung. Die Anweisung an die Richter, keinen Christen wegen Judenschulden zu verfolgen, ist in der Verordnung von 1234 mit voller Bestimmtheit decretirt (v. Ordonnances I, p. 33). Die Beschränkung des Wohnsitzes der Juden hat in den Verordnungen von 1230 (v. das. p. 53)

folgenden Wortlaut. „Keiner im ganzen Königreiche kann des Andern Juden behalten, und wo einer seinen Juden findet, kann er ihn wie seinen Sklaven fortnehmen, wie lange er sich auch auf dem Boden des Andern aufgehalten haben mag." Diese Beschränkung schon früher, bereits unter Philipp August, hie und da geübt, wurde jetzt zum allgemein geltenden Principe erhoben. Die Juden wurden dadurch zu Sklaven herabgedrückt und an die Scholle gebunden, mit der zusammen sie wie eine Sache dem Grundherrn oder dem Könige gehörten. In der aus dem Zeitalter Ludwigs IX. stammenden Gesetzessammlung, Établissements de Saint Louis liest man zuerst in Livre I, ch. 129 den Satz: li mueble au juif sont au baron und das. ch. 128: li mueble au mes le roi sont au roi. Das räthselhafte von Du Cange durch Missus regis erklärte Wort mes ist offenbar aus jues = juef corrumpirt, denn es ist der bekannte Satz, den man im Coutume d'Anjou findet: le meubles aux Juifs sont au roi, v. Depping a. a. O., Beugnot, Les juifs d'Occident I, p. 95, vgl. Violet, Les sources des Etablissement etc. p. 17. Man unterschied jetzt zwischen Juden des Barons und des Königs, je nachdem sie ihre Abgaben an den einen oder den anderen zu entrichten hatten. Der König vindicirte sich allmälig das Recht, auch von solchen Juden, die nicht auf seinem speziellen Grund und Boden wohnten, Abgaben zu erheben. Nach der Beendigung der Albigenserkriege eignete sich der König auch in den südlichen Provinzen dieses den Vasallen zukommende Recht in vielen Fällen an. Von dieser Zeit an trifft man auch im Süden die Unterscheidung von Juifs des seigneurs und Juifs du Roi (v. Saige a. a. O. p. 25 ff.). Die Lage der Juden wurde durch diese Abgaben, die seitens der königlichen Beamten mit der größten Strenge erhoben wurden, drückend bis zur Unerträglichkeit und dem Unmuthe über diese neue Lage, in der die Juden keine Zinsen, nicht einmal mäßige, neh-

men durften und doch größere Steuern denn je entrichten mußten, gab Meïr b. Simon in seiner Vertheidigungsschrift schmerzlichen Ausdruck.

(Fortsetzung folgt.)

Handschriftliches aus München [1]).

II. Cod. Hebr. 62[1] der K. Hof- und Staatsbibliothek in München.

Bei Beschreibung dieses Codex hatte Steinschneider, wie er selbst angiebt (s. Münchener Catalog), den gedruckten מגרש יהודה nicht zur Hand, wodurch die Identificirung unseres Codex mit dem bezeichneten Werke [2]) einigermaßen erklärlich wird.

Thatsächlich ist unser Codex mit Cod. 40 (früher 52 Uff. 8) der Hamburger Stadtbibliothek identisch und enthält einen um 1300 verfaßten anonymen Commentar zum Pentateuch, je-

[1]) In meinem im laufenden Jahrgange dieser Zeitschrift erschienenen Artikel haben sich auf S. 19 im Texte l. Z. von unten mehrere sinnentstellende Druckfehler eingeschlichen. Der ganze Satz soll lauten: Fast in allem Wochenabschnitte sind ein oder mehrere Stücke dieses von Jehuda b. Eleasar so sehr benützten Commentars weggelassen. — Herrn Dr. Brünwald erwiedere ich auf seine Aufforderung a. a. O. S. 84, daß Herr Schloßberg eine Ausgabe des Kara-Commentars zu Jeremia nach einem Pariser Cod. und dem hiesigen Cod. Nr. V veranstaltet und noch weitere Commentare von Kara nach Cod. V zu ediren gedenkt, so ist es sich Herrn Dr. G. Gelegenheit zu der von ihm beabsichtigten Vergleichung mit Cod. 104 der Breslauer Seminarbibliothek schon in nächster Zeit bieten wird.

[2]) S. den Schluß meines Artikels a. a. O.

doch vollständig, während Cod. Hamb. am Anfang und am End defekt ist. Als Zeugen für diese Identität können wi Steinschneider selbst anführen, dessen Beschreibung des Cod Hamb. 40 (s. Catalog der hebr. Handschriften in der Stadtbib liothek zu Hamburg S. 10 ff.) — was den Text betrifft — vollständig auf unseren Codex anwendbar ist [1]).

Beide Handschriften sind nach derselben Vorlage angefertig indem Beide die gleichen Fehler enthalten. So werden au in unserem Codex die Lebensjahre R. Aschis mit שנים statt ס angegeben; auch der „mechanische Abschreiber" verrä sich in dem hiesigen Codex in derselben Weise wie im Co Hamb., indem f. 70 a zu lesen ist: צאתי כתוב בספר כשם הדר ורהם בר יצחק מלנייל וציל שראבנים היו מדורות כמו שכתוב לעיל מעבר לדף, während auch hier die Tabelle auf derselb Seite steht. In unserem Codex ist außerdem sehr oft die A breviatur כסיר (ק פרש רבותי) fälschlich in ק פרש רשי au gelöst. Die Randnoten, von denen Steinschneider spric finden sich in unserem Codex nicht, der überhaupt von Randn ten völlig frei ist und nur zu einzelnen Wochenabschnitten Na träge enthält.

Daß dieser Commentar mit dem in der Tanchumahandsch Michael 577 (ol. 418) identisch ist (vgl. Zunz z. G. S. 9 wird auch durch unsern Codex bestätigt, indem die aus C Mich. von Neubauer in Geigers Zeitschrift IX, S. 219 n getheilten Sätze und Autoritäten in derselben Weise in d hiesigen Codex enthalten sind.

---

[1]) Meinem verehrten Lehrer Dr. David Rosin, der gleichz mit mir dieselbe Wahrnehmung machte, verdanke ich mehrere Stellen dem s. Z. von ihm benützten Cod. Hamb. 40, die sich sämmtlich — auf eine Stelle Anf. נח — in dem mir vorliegenden Cod. 62 fü Die fehlende Stelle dürfte vielleicht eine in den Text gerathene Rand sein.

Auch Cod. Opp. 31[1] (ol. 260) wird von Carmoly (Orient, Bibl. XI, 548) mit unserem Commentar für identisch erklärt, während Neubauer a. a. O. S. 215 dies entschieden in Abrede stellt. Steinschneider a. a. O. läßt die Frage unentschieden; doch kann bei einer Vergleichung der aus Cod. Opp. 31[1] von Neubauer und Steinschneider a. a. O. gemachten Mittheilungen mit unserem Commentar nicht gezweifelt werden, daß sich das Recht auf Neubauers Seite befindet.

Die Traditionskette zu Anfang von ואראּ (vgl. Zunz a. a. O.), die Carmoly zu seiner Annahme veranlaßt zu haben scheint, gehört wohl nicht zum Commentar, da sie sich im hiesigen Cod. 52[1] nicht vorfindet.

Wenden wir uns nun zu dem Inhalte des Commentars selbst. Der anonyme Compilator desselben war ein Schüler Chajim Paltiel's, wie Zunz z. G. S. 99 angiebt. Steinschneider bringt zwar bei Beschreibung des Cod. Hamb. 40 nur zwei Stellen, an denen Chajim Paltiel citirt, aber „nicht als Lehrer bezeichnet wird". Indessen läßt sich Zunz' Angabe nicht nur nicht bezweifeln, wir werden vielmehr nachweisen, daß er bei weitem größte Theil unseres Sammelwerkes einem von Chajim Paltiel verfaßten Commentar entnommen ist. Wir werden hierdurch Chajim Paltiel, über den bisher nur einzelne dürftige Notizen im Umlaufe sind [1]), jedenfalls als Exegeten kennen lernen und manches erfahren, das vielleicht auch über seinen Geburtsort und über seine Abstammung Aufschluß giebt.

Chajim Paltiel hat nämlich einen Commentar zum Pentateuch unter dem Namen משמים verfaßt, die in Cod. 41 der Hamb. Stadtbibliothek oft citirt werden. Vgl. Steinschneider a. a. O.

[1]) Von Steinschneider a. a. O. S. 13 Anm. 2 zusammengestellt; daselbst ist noch nachzutragen: Steinschneider HB. VI, S. 45, Frankel-Graetz Monatsschr. Jg. XVII, 393 und XXVI, 111.

S. 13. Näheres über diese משמים ist bisher nicht bekannt g
worden. Ich bin nun in der Lage, einzelne Bruchstücke, di
ohne Zweifel jenen משמים entnommen sind, zu veröffentliche
Dieselben befinden sich in der hiesigen מענה רוא-Handschrift (Co
50[1]) [1]) unter den ליקוטים zu den Wochenabschnitten וישלח un
וישב und sind mit der Unterschrift פלמי׳ נאון versehe
Sämmtliche Stellen finden sich aber mit ode
ohne Anführung „meines Lehrers", „meine
Lehrers Chajim" oder „Chajim Paltiels" i
Cod. 62 wieder.

---

[1]) Das hiesige Manuscript des מענה רוא enthält um sehr viel me
als der gedruckte. Doch ist der Letztere keineswegs ein Auszug aus d
handschriftlichen Paaneach, sondern eine vollständig andere Bearbeitu
desselben Werkes, die der Herausgeber in einer Handschrift vorgefund
und wohl unverändert abgedruckt hat, wie Neubauer im המגיד
להמגיד Jg. XV, S. 221 gegen Zunz (Z. G. S. 95) mit Recht behaup
Nicht wenige Stellen sind in der Ag. ausführlicher und correcter gehal
als in der hiesigen Handschrift und manche Stellen fehlen in der letzte
ganz.

Aber auch die vorhandenen Handschriften des Paaneach sind unter
ander nicht gleich, wie Neubauer a. a. O. bezeugt. Die hiesige Handsc
ist daraufhin noch nicht untersucht worden. Ich habe daher die von N
bauer a. a. O. mitgetheilten Auszüge aus Cod. Opp. 103 mit dem h
gen Manuscripte verglichen. Die von N. angeführten Stellen zu א
und שמיני habe ich nicht gefunden. Andererseits hatte Dr. Neubauer
Güte, einzelne ihm von mir aus dem hiesigen Cod. 50 mitgetheilte S
len mit Cod. Opp. 103 zu vergleichen; seinen brieflichen Mittheilun
entnehme ich, daß die beiden Handschriften in vieler Beziehung versch
sind.

Im hiesigen Codex sind im Commentar zum 1. Buche Mosis viele Br
stücke aus anderen Commentaren aufgenommen. בראשית hat, gleich
Oxforder Codex, einen Doppelcommentar. Der erste Commentar ist
רוא, der zweite beginnt ähnlich wie מנחה יהודה und schließt mit der
terredung des R. Tam mit dem Grafen der Champagne, abgedruck
Berliners Pletath Soferim S. 34. Auch נח hat einen zweiten C
mentar. Hinter וישלח folgen ליקוטים. Sehr stark sind dieselbe
וישב, die unter Anderem fast sämmtliche Erklärungen zu diesem Absch
aus מנחה יהודה mit ausdrücklicher Angabe dieser Quelle enthalten.

Mögen diese Erklärungen nach Cod. 56 und unter Berücksichtigung der Varianten in Cod. 62 hier ihre Stelle finden:

1. והנה גם הוא אחרינו . צ״ע מה תשובה היא זו והלא
אין כאן אלא שתי שאילות והוא משי׳ ג׳ תשובו׳ וי״ל [ות״מה Cod. 62]
דגם ג׳ שאילות יש כאן, למי אתה פי׳ של מי אתה ועל זה משיב לעבד
ליעקב . ואנה תלך תשובה מנחה היא שלוחה . ולמי אלה לפניך למה אתה
צריך והא כבר שאל ואמר ליעקב אלא ה״פ אותו של מי אלה ששולח לפניך
הוא כבר עבר והשיבו הנה גם הוא אחרינו . פלטי׳.

2. וישב . צ״ע למה כל הפסוקים מן וישב מתחילין בו׳ לבד ח
פסוקים וכן במגילת רות . וי״ל לפי שכולה ווי״ן יש ווי ווי מגנות השבטי
ומכירת יוסף וממיתת ער ואונן ומתפיסת יוסף וכן מגילת רות חר ששופט
שופטיהם דכשאומר להם טול קיסם[1]) משיבים לשופטיהם טול קורה . א
ממיתת אלימלך ומחלון וכליון חוץ מן ח׳ פסוקים לפי שנזדווג׳ להם ת
ובכאן נזדווגה להם אסנת בת פוטיפרע . פלטי׳ גאון.

3. את דבתם רעה . פי׳ רש״י שהיו מולזלים בני השפח
וחשודי׳ [על אבר מן החי[2])] ועל העריות . והק׳ הר׳ יוסף כהן אם אם
היה אמאי נכשל בשלשתן כדפי׳ ר״שי ואם לא היה אמת צדיק כיוסף היא
היה מוציא לעז אחיו ומשקר לאביו . ותיר׳ [ותמ״ה Cod. 62] דאבר
החי שהיו אוכלין[3]) בן פקוע בלא שחיטה ואיכ׳ למיחש למראית העין
ומולזלי׳ בני השפחות דכתיב ותגשן השפחות ותשתחוין דנהגו באמם נ
לזלזלם והשבטים היו מגנים אותם על כך . וחשודין על העריות שנ
כנעניות כדאמ׳ לקמן דהיו נושאי׳ האם והבת והם השיבו דאין שאר לנ
ומ״מ נכשל באילו ג׳ לפי שלא דן אותם לכף זכות.

ויקנאו בו אחיו . צ״ע . דשנאה היא גדולה מקנאה בחל
ראשון שנאוהו ובחלום שני קנאוהו והיה להיות להיפך ותי׳ [ותמ״ה Cod. 62]
דבחלום ראשון שנאוהו דהיו יראים פן יתקיים החלום ובחלום שני כשס
מאמו לא חששו אמרו בודאי הם דברים בטלי׳ דאמו כבר מתה ולא ה
שם רק קנאה . פלטי׳ גאון.

---

[1]) C. 50 היכם.
[2]) f. in C. 50.
[3]) Vgl. Chullin 74 a; Minchoth Jehuda z. St. giebt dieselbe Erklärung ושמעתי מפרש.

4. וכל בנותיו . פי' רש"י ר' יהודה אומ' כנעניות היו וצ"ע דס"ד אילו עוברין אמר' בת איש כנעני אילים' בת איש כנעני ממש אי אשר בא אברהם והוהיר [בא יצחק ויעקב והוהיר [1]] ויהודה נשא כנעני אילו הבא אמרינן דהשבטים נשאו כנעניות וכן פי' רש"י פרש' ויחי ויעש ן בניו כן כאשר שם בניו ולא כני בניו לפי שכני כנעניות היו [2]) וי"ל דלא יו רק מארץ בנען ומ"מ לא רצה שישאו מטתו דשמא היו בהם צד נעניות . פלטי' גאון.

5. וימאן להתנחם פי' רש"י והחרימו בינידם ושיתפו הקב"ה עמם . וא"ת היאך יכול אדם לשתף הקב"ה וי"ל כיון שאמרו על דעת מקו' א"כ משותף הוא דדעתו היה בזה הסיבה כדי שירד יעקב למצרים . לטי' גאון.

6. כי ארד אל בני אבל שאלה [3]) . פוקרי' המיני וכל הנפשות הו לגידגם תשוב' א"כ מדוע בכה עשה זה היה מעולם שהיה לו לבטח לא אל בני כמו על בני כמו אל הארון לפי שידע שאחיו שנאוהו ושלח להם והיה מחזירא פן פשע בו . פלטי'.

7. ויחשבה לוונה . צ"ע פשטי' דקרא מאי קאמר וכי משום שה פניה חשב' לזונה ועוד צריך כיהודה יתכוין לזנות ועו' מאי תקח לה נהיה לבז והא כבר שאל איה הקדשה ועו' מאי צרקה ממני והלא היתי ו ועו' אמרה הכר נא אטו משום דקבלה אתנן תנצל, ופי' מה"ר יום [ופי' הרר' חיים פלטיאל C. 62] דה"ק ויחשבה לזונה שה שכתורת אחר הבעל לינשא דזונה נקרא' המחזר' אחר המנאפי' וכן רי ע"ז אשר אתם זונים ופונדקי' נקרא' זונה שמחזרת אחר אכסניא ומשום שה פניה החשיב למחזר' לינשא, כי כן דרך נשים העומדות לינשא שת פניהם דרך צניעות : ויאמר הבא נא אבא אליך התקדשי לי ותאמר תתן לי כסף או זהב או שטר דחציף איניש דמקדש בביאה ויאמר לה גדי עזים ותאמר אם תתן ערבון ונהי ראמר' קדשה במנה והניח בין עליה אינה מקודשת חכא הקנה לה מקום הטלה וקנתה לה מקום טלה עומד עליו כמו חצירה . וישאל איה הקדשה כלום' איה האשה קדשה לא היית' בזה קדישה לא ידענו שם אשה שנתקדשה ויאמר

---

[1]) f. in C. 50.
[2]) C. 62: ושמא י"ל.
[3]) Vgl. Hadar Sekenim z. St.

תקח לה פן נהיה לבזו הנה אני מודה שבאתי על אשה דרך קידושין והם אינם יודעים בדבר א"כ מכח דברי יחשדוני שבאתי על אשה בזנות. פלטי' גאון.

8. כי הרימתי קולי ואקרא ויעזב בגדו אצלי. כי כן דרך בני אדם הבאים לאנס אשה מסיר בגדיו מעליו וזהו שאמרה כשצעקה הניח בגדיו אצלה. פלטי' גאון.

9. ולא זכר שר המשקים וישכחהו. קש' [הק' מ' הר' חיים ז"צל C. 62] מאחר דכתי' ולא זכר למה לי וישכחהו לכתוב חד ולשתוק מחד ו"נל דלא קש' דצריכי' דאי כתב ולא זכר ה"א שלא שכחו אבל לא רצה להזכירו מתוך רשעו ת"ל וישכחהו דלא זכר מחמת שכחה ולא מחמת רשעו ואי כתב וישכחהו ה"א [ששכחו אבל אם היה זכר מזכירו ת"ל ולא זכר [1])] שאפי' אם היה זכר לא היה מזכירו. פלטי' גאון.

Wir ersehen hier zunächst aus Nr. 9, daß unter der Bezeichnung מ' הר' חיים in Cod. 62 Chajim Paltiel zu verstehen sei, ebenso unter der Bezeichnung ות"מה, wie aus Nr. 1 und 3 ersichtlich ist. Die Abbreviatur ות"מה oder והמ"ה kommt aber in Cod. 62 fast auf jeder Seite vor. Nr. 4, 5, 6, 8 beweisen, daß wir auch bei den anonymen Stellen in C. 62 Chajim Paltiel als Autor zu vermuthen haben; demnach darf ohne Bedenken angenommen werden, daß der Grundstock des anonymen Commentars in Cd. 62 den פשטים des Chajim Paltiel entnommen ist.

Schon die angeführten Proben ergeben, daß Chajim Paltiel die talmudische Dialektik auf die Schriftauslegung anwendet, welche Methode im 13. Jahrhundert die vorherrschende wird und den tiefen Verfall der Exegese bezeichnet [2]). Die Bibelauslegungen Chajim Paltiels lassen mehr den gewandten Talmudisten als den Exegeten erkennen. Wie willkürlich und gewunden

---

[1]) F. in C. 50.

[2]) Vgl. Geiger Parschandatha S. 33 und Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland S. 82.

zuweilen seine Erklärungen sind und wie er auch vor de schreiendsten Mißdeutungen nicht zurückschreckt, mögen noch di folgenden dem Cod. 62 entnommenen Beispiele erweisen:

זאת הפעם . . . ומו׳ הר׳ חיי׳ פלטי׳ פי׳ פעם לשון פעם שמע שהיתה קולניתּ ואמ׳ על פעמו שלה אני מרגוש שנבראת משמיע קול [1]).

למקום ההוא קרא נחל אשכול הקמ״ה הלא כבר היה שמו כך דכתי׳ ויבאו עד נחל אשכל [ואולי כשכתב משה התורה כתי כך כי כבר היה כך שמו [2])] ותמ״ה דבריש׳ היה שמו נחל אשכול על שם אדם חבירו של ממרא דהכא [כתי׳] ויבא עד חברון והדר כתיב ויבאו עד נחל אשכל אם כן היו סמוכין זה אצל זה וחברון היה חלקו של ממרא דכתי׳ ממרא קרית הארבע היא חברון ואשכול היה שותפו של ממרא דכתי׳ ענר אשכל וממרא והדר קראו אשכול על אודות האשכול והאי קרא קאי על יושב הארץ.

לא חמור אחד מהם נשאתי פי׳ נטלתי ותימא הוא הא משמ׳ חמור לא נטל הא בהמה דקה נטל גם כל הפסוק תימ׳ ולא הרעותי לאחד מהם ומאי רבותי בזה ומהר״ח פלטיאל פי׳ כך לא נשאתי לשון משאוי לא הטענתי משאוי שלי על חמורם ולא הרעתי לאחד מהם לשון ריעות לא הייתי שתוף עם שום אחד מהם שיהיה לחם לחשדני שנטלתי יתר ממנו בשותפי׳.

Auch der Buchstabenspielerei huldigt Ch. P., wenn auch i mäßiger Weise. Viele Stellen werden in polemischem Sinn gegen die משומדים und מינים gedeutet, so der ganze Abschnitt האזינו

Neben Chajim Paltiel, der zuweilen mit der Euphemie ד״ל ode ז״צל citirt wird (vgl. oben S. 311 Nr. 9) hatte der Compilato unseres Sammelwerkes noch einen andern Lehrer: Salom

---

[1]) Hiermit erscheint ר״ת überboten, dessen unmittelbar vorhergehend Erklärung lautet: ר״ת פי׳ לפי שהלילית היתה עד הנה עמו והיה רגליה רגלי התרנגולי׳ וכשראה ברגלי חוה אז אמר זאת הפעם אני יודע כי היא מעצמי.

[2]) Die in Klammer gesetzte rationelle Erklärung gehört wahrscheinli dem Compilator an.

aus Château-Landon. Dieser wird entweder ausdrücklich genannt: מקטיילנדון וקבלתי ממה"ר שלמה[1] 35 a oder mit מ' שיחי' 8 a, 11 a, 13 a, 26 a, 48 b, 49 a bezeichnet. Wo die Formel שיחי' fehlt und auch der Name nicht genannt ist, hat man unter der Bezeichnung מ"מ הק"מ והמ"ה wohl immer an Chajim Paltiel zu denken, (vgl. ob. S. 309 Nr. 1 und 3.) An einer Stelle 70 b heißt es zwar מ' ק' מהר"ח שיחי', doch ist hier ohne Zweifel מה"רש zu lesen, welche Abbreviatur auch an einer andern Stelle vorkommt: וכשהרשתי הדברים לפני מהר"ש 59 a. Beide Lehrer werden gleichzeitig genannt an der Stelle: כפי מה שהבנתי מתו' דברי שני רבו' הרר שלמה מקטיילנדון ומה"רח פלטיאל 135 a. Die Feststellung, daß in unserem Codex nur von diesen zwei Lehrern des Sammlers die Rede ist, ist wichtig, denn sie führt uns zur Ermittelung der Abstammung und des Geburtsortes Chajim Paltiels. Zunächst sind wir berechtigt, den Vater Chajim Paltiels in folgender Stelle zu vermuthen: ראה פניך לא פללתי והנה הראה אותי אלהים גם את זרעך, וא"ת מאי נפקא מינ' בזה הדיבור ועוד מאי הראה אותי היה לו לומר והנה ראיתי גם וגו' ומ"ה ה'פ ראה פניך לא פללתי ואמרתי כי ארד אל בני אבל שאולה אע"ג שהבטחני ה' גוי וקהל גוים ומאות' שע"ה לא יצא ממני רק בניטין והייתי מתירא מגרמת החטא והייתי סבור דנפסק' אותה ברכה, והנה עתה שראיתיך יודע אני שהראה אותי אלהים גם זרעך עם בניטין באות' ברכה שברכני ואותה ברכה תקיים בהם כך דקדקתי מתוך דברי מו' אבי[2] 31 a. Nach der einleitenden Formel: והמ"ה können sich

[1]) In den Rechtsgutachten des Salomo b. Abereth כרך לנדון genannt, vgl. Perles S. b. Ab. S. 11; ebenso in Minchath Jehuda 43 b: שוב אמר לי מורי אבי בשם הר"ר שלמה מפרך לנד"ן ז"ל, vgl. Zunz z. G. S. 98 und Steinschneider a. a. O. S. 11

[2]) Im Namen dieses Vaters werden in unserem Codex noch folgende Erklärungen angeführt: ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני אמ' מו' אבי אמר לו יהודה אני מרגיש שאתה בעצמך מבין ועבור עדמה אתה משים מליץ ביניני. 29 a.

die Schlußworte: כך דקדקתי מתוך דברי מ' אבי nicht auf den Vater des Compilators, sondern nur auf den Vater Chajim Paltiels beziehen. Der Compilator citirt offenbar wörtlich, wie er es in dessen Commentar, den משתים vorgefunden [1]). Ist dies richtig, dann giebt uns folgende Stelle überraschenden Aufschluß über den Großvater Chajim Paltiels, der kein Anderer wäre, als der bekannte Tosafist Samuel aus Falaise: ושמע' אביו' ז"ל שאמר בשם מורי זקני הר"ר שמואל מפלייזא 65 a [2]). In dieser Vermuthung werden wir durch folgende Stelle

---

וירא כי אין איש נרא' למו' אבי לפי שכתו' כאן וירא ולגבי שני אנשים עברים נציבם לא כת' וירא ד' רבו' ראה שאין ערזיד לצאת ממנו שיתגייר לפיכך פי' רש"י וידא כי אין איש עתיד לעמוד ממנו שיתגייר וכן באלישע ביריחו וירא ויקללם רש' חכמי' כן. 36 a.

אם אין פניך הולכים תימא והא כתי' פני ולכו וגו' ותי' אבא מורי ז"ל פני ילכו והניחותי לך לבדך ואו אמר משה רבינו אם אין פניך הולכים גם לציבור אל תעלנו מזה והשיב הק"יש גם את הדבר אשר דברת אעשה גם ריבוי הוא שבא לרבות שילכו פני אף לצבור ועל מה ששאלת ואדעך למצוא חן בעיניך גם מזה ינן כי מצאת חן בעיני אדעך בשם מי ילך לפניך. 77 a.

Ein Theil dieser Erklärung wird im מנחת יהודה 52 a im Namen des Natan Official gegeben.

[1]) So heißt es auch am Schlusse einer Erklärung: מפי הר' יצחק הלכן und doch kann der Compilator, der 1300 schrieb, nicht bei Isaak halaban gehört haben, der — ein Schüler R. Tam's — um 1200 lebte. Der Compilator hat demnach die Schlußworte der Erklärung, die er einem älteren Werke entnommen unverändert beibehalten. Die Erklärung Isaak halabans lautet: וארא אל אברהם באל שדי וה קיימתי להם כמו שנ' אני אל שדי פרה ורבה ובני ישראל פרו וישרצו אבל מה שהבטחתי להם כי' שנ' אני יי' אשר הוצאתיך מאור כשדים לך אתן את הארץ הזאת אותה בשורת עדיין לא קיימתי על כן אמור להם שאני רוצה לקיים מפי הר' יצחק הלכן.

[2]) Die Erklärung lautet: ושמעתי אבי מו' ז"ל שאמר בשם מורי זקני הד"ר שמואל מפליי"ז דאסמכתא שבת לד' אלהיך שבות כי אלהיך מה הק"יש שבת מאמר גם אתה כן. Außerdem finden sich in unserem Codex noch folgende Erklärungen im Namen des Großvaters Samuel aus Falaise: וא"ת למה כתי' כויכלו ג' פעמים אשר עשה ואשר ברא וי"ל כנגד ג' פעמים אשר דכתי' בפרה אדומ' אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול אישר צוה לומר מה פרה מטהרת ומכפרת אף שבת מכפר ומטהר כל עונות לפיכך צריך אדם למדר עצמו בע"ש לגלח שערותיו וצפורניו כדאמ' נמוש והסר

bestärkt: 17a. הק' למו' הר חיים מפלייש . . . . ומ"ה. Hier wird also Falaise ausdrücklich als die Heimath des Lehrers Chajim (Paltiel) bezeichnet. In der That zeigt sich Chajim Paltiel an einer andern Stelle mit der Topographie der nordwestlichen Küste Frankreichs, in welcher Falaise (Normandie) liegt, sehr vertraut: ואומר מהר"ח כאשר תמצא העובר הים מאנגלטיירא

צפרניך בע"ש שנקרא' בלה כי היכי דניכפרו עונותיך כך פי' מו' וקני הר"ר שמואל מפלי"ו 3b.

והק' מו' וקני הר' שמואל מפלייוא ו"צל היתה אנו מניחין תפילין ביום שאנו מוהלין בו בחול והא בתרווייהו כתי' [לאות] ואין מניחין אות על אות ושמא י"ל דשאני תפילין דלא תשיבי אות רק ליחד דכתי' והיה לך לאות ודרשי' לך לאות ולא לאחרים לאות. 11b.

Steinschneider a. a. O. S. 11, der nur die letzte Stelle kennt vermuthet, dieselbe sei ein Citat aus פענח רוא HS., welches Werk angeblich von einem Enkel des Samuel aus Falaise verfaßt sein soll, vgl. Zunz z. G. S. 93. Doch findet sich diese Stelle weder in der hiesigen פענח רוא-Handschrift, noch in Cod. Opp. 103, wie mir Dr. Neubauer mittheilt. Ebenso wenig ist die zuerst angeführte Stelle im hiesigen Codex vorhanden. (Ob in Cod. Opp. weiß ich nicht.) Hingegen findet sich die Erklärung auf f. 3b im hiesigen Cod. 50 und in Cod. Opp. 103, jedoch in Beiden ohne die Unterschrift: כך פי' מו' וקני הר' שמואל מפלייוא.

Ueberhaupt ist im פענח רוא (dem gedruckten sowohl wie dem handschriftlichen) Samuel aus Falaise nirgends als Großvater, sondern stets nur als ein dem Verfasser (Isaak halevi) Fernstehender genannt. Nach einem Citate Ende חי שרה hat der Verf. die dort gegebene Erklärung nicht direkt von Samuel aus Falaise gehört: והר"ר שמואל מפלייוא מפי מה"ר יוסף . . . פירש. Die Annahme, daß Samuel aus Falaise der Großvater des Verf. vom Paaneach gewesen, stützt sich übrigens bloß auf das späte Zeugniß des R. Isaak Cohen in der Vorrede zum קצור מדרשי, vgl. Zunz a. a. O. Anm. a. Die ganze Haltung des Isaak halewi aber widerspricht entschieden diesem Zeugnisse. Isaak halewi ist bei Anführung seiner Gewährsmänner außerordentlich gewissenhaft und nennt auch das Verwandschaftsverhältniß, in welchem die Erklärer zu bekannten Autoritäten standen, so: הקשה אביו של הרי"ח (לך לך) ותירץ חתנו של הר"י מכבי"ם (וישב) פי' הר"ר אהרן וקני של הג"ן (שמות). In der Vorrede nennt er die Hauptautoritäten, denen er seine Erklärungen verdankt; Samuel aus Falaise wird hier nicht erwähnt. Es ist aber kaum denkbar, daß der Verf. seinen Großvater nicht unter den andern Autoritäten in der Vorrede angeführt oder wenigstens im Werke selbst bei Nennung seines Namens als solchen bezeichnet hätte.

והלך ביבשה עד בר"טן (Dunkerke, Dünkirchen) (לדינ"שק[1]
ואותם עיירות שוכנת (La Rochelle) ושם בא ללר"וטל (Breton?)
על הים נמצא עבר ים ונתרחק דרך יבשה ועודו חונה על אותו הים
154 a. Führen wir noch die unmittelbar vorhergehende Stelle an: ושמע מה"רח בשם רבינו יעקב ז"ל מפורבינש אב זקני, wo statt זקני sicherlich זקנו zu lesen ist, dann wäre auch der Großvater Chajim Paltiel's von anderer Seite eruirt[2]).

Nach den spärlichen Notizen, die bisher über Chajim Paltiel bekannt geworden, hat derselbe in Böhmen gelebt, wie aus den Responsen des רשב"א I, 386 hervorgeht[3]). Auch soll er eine Zeitlang in Magdeburg gelehrt und daselbst eine fruchtbare Thätigkeit entwickelt haben[4]). Man muß daher annehmen, daß Chajim Paltiel aus Frankreich nach Deutschland und Böhmen ausgewandert ist, was auch bei anderen Rabbinern der damaligen Zeit nicht selten geschah[5]), wie bei Isaak halaban aus Prag, als dessen Aufenthaltsort auch Dampierre angegeben wird[6]).

München. Dr. Bernhard Ziemlich.

---

[1]) So vermuthet mein Freund Prof. Dr. David Kaufmann in Pest. Herr Dr. Neubauer hatte die Güte mir mitzutheilen: „In meinen Noten conjicire ich für ללרוטל: ללרשל La Rochelle, ברטן ist Breton (?), ob דיינשק (so liest die Oxforder Handschrift) eine Corruptel für Dunkerque ist, kann ich noch nicht entscheiden."

[2]) Vgl. Neubauer a. a. O. S. 219.

[3]) Vgl. Zunz Ritus S. 22 und Perles Salomo b. Abereth S. 67 A. 45.

[4]) Vgl. Wiener in Frankels Monatschr. XVII, 392.

[5]) Vgl. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens S. 114.

[6]) Vgl. Groß in Berliners Magazin IV, 191 Anm. 37. — Chajim Paltiel stand mit Meir aus Rothenburg in Correspondenz, welcher als Jünger im Hause des Samuel aus Falaise lebte. Vgl. Meir aus Rothenburg Rga. ed. Cremona Nr. 37: ואני הייתי בצרפת בבית מורי רבינו הגדול ז"צל וכן היה נוהג und Rga. des Chajim Or Sarua Nr. 147: וכבר נעשו ששלחוק ממידבור לצרפת אצל מורי הר"ר שמואל ב"ר שלמה ז"צל . . ומורי היה חולה באותה שעה שלא היה יכול לכתוב והראני תשובת ר"ת וציוני להעתיקם להם וחתם עליה.

Recenſionen.

Zeitſchrift für die altteſtamentaliſche Wiſſenſchaft, herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard Stade, mit Unterſtützung der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft. Jahrgang 1881. Heft I. Gießen.

(Fortſetzung und Schluß.)

Kapitel 12 reflektirt noch vielmehr, recht verſtanden, die vorexiliſche Zeit. Es iſt allerdings höchſt räthſelhaft gehalten und manche Wendungen ſind unerklärlich; aber geht man von dem unzweifelhaft verſtändlichen Grundgedanken aus, ſo erhält man im Ganzen und Großen einem richtigen Sinn. Am wenigſten darf man aber eine unbegründete Gedankenreihe hineintragen oder einfachen und geläufigen Wörtern eine andere Bedeutung unterlegen. Denn dann gelangt man zu jener Willkür- und Allegorie-Exegeſe, welche zum größten Schaden des geſunden Sinnes und beſonders Verdunkelung der Religion geführt hat. Verf. geht von ſolchen ſupponirten Annahmen aus und deutet Einfaches um. Mit welchem Rechte darf man unter der Wendung von der, „dem Schlachten preisgegebene Heerde“ (צאן ההרגה) und von den „Bewohnern des Landes“ auf Völker im Allgemeinen beziehen, und darunter den Gedankengang ſchieben: „weil Jhwh. einen Krieg aller Völker unter einander anregen will . . als ein Preisgeben dieſer Völker in die Hand ihrer Könige, welche die Völker ſich in Kriegen aufreiben laſſen, Kriege, welche nur im Intereſſe der Herrſcher, nicht in dem der Völker geführt werden. Sie verwüſten dabei (?) die Erde

ohne daß Jhwh. aus ihrer Hand rettet" (S. 26)? Das ist reine Willkühr. Das ganze Kapitel spricht nur von den israelitischen Volke. Davon muß man ausgehen. Deutlich genug ist dieser Sinn in V. 14 gegeben: לתת את האחוה בין יהודה ובין ישראל, die Brüderschaft, das politische Zusammengehen der beiden Volkshälften aufzulösen. Zu diesem Zwecke zerschneidet der Prophet symbolisch den Stab „Band" (מקל החבלים), um die Entzweiung anzudeuten. Umgekehrt, wenn Ezechiel andeuten will, daß die beiden Volkshälften vereinigt werden sollten, so verbindet er symbolisch zwei Stäbe zu einem einzigen (37, 16 fg). Durch Verkennung dieses so nah liegenden Gedankens hat Vf. den Sinn des ganzen Kapitels nicht erfaßt. Er ist genöthigt, diese Symbolik, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, umzudeuten und Ungehöriges hineinzulegen. Das Aufheben der Brüderschaft zwischen Juda und Israel soll bedeuten: „Gottes Volk geht nicht nur des göttlichen Schutzes verlustig, sondern verscherzt auch die dereinstige (?) Wiedervereinigung Israels und Juda's, so wie die messianischen Hoffnungen" (S. 96). Aber wodurch hat das Volk diese grausige Strafe in Gegenwart und Zukunft verdient? Nirgends wird die abnorme Sündhaftigkeit des Volkes betont, sondern lediglich die Verworfenheit der Hirten. Die einzige wenn auch schwache Stütze, welche Vf. dafür hätte anführen können, hat er selbst vernachlässigt, nämlich V. 10 להפר את בריתי אשר כרתי את כל העמים. Aber dieser Verstheil hat ihn wohl zur Annahme verleitet, daß in dieser Prophezeiung von „Völkern" überhaupt die Rede ist. Aber kann denn das der Sinn dieser Stelle sein? Hat Gott denn je mit allen Völkern ein Bündniß geschlossen, daß er mit Auflösung desselben drohen mußte? Ist denn überhaupt in dieser symbolisirenden Prophezeiung von einem Bündnisse Gottes mit den Völkern: „Das Bündniß mit den Völkern, Israel nicht anzugreifen" (S. 28) etwas angedeutet. Näher

liegt der Gedanke von dem Bündniß, das Gott (nach biblischer Vorstellung) mit Israel oder den Stämmen Israels geschlossen und eben dieses soll aufgelöst werden. עמים kann hier nur Stämme bedeuten, wie sonst öfter.

Reducirt man die Weissagung auf Israel allein, so kann das ganze Kapitel bis auf einige unwesentliche Punkte ungezwungen erklärt werden. Zunächst muß aber eine Redewendung sicher gestellt werden, welche den Ausgangspunkt für das Verständniß des Ganzen bildet, ich meine V. 7: וארעה את צאן הרצחה לכן עני הצאן und V. 11: וידעו כן עני הצאן כי דבר ה׳ הוא. Gerade weil diese Wendung mißverstanden oder gar nicht verstanden wurde, hat das Kapitel bei allen Auslegern eine schiefe Erklärung erfahren. Sämmtliche Ausleger und Herr Stade mit haben sich nicht den Widerspruch klar gemacht, der scheinbar in diesem Kapitel offen zu Tage liegt. Gott will alle Bewohner preisgeben, sich nicht ihrer erbarmen, sie nicht retten (V. 6) und doch bestellte er einen Hirten, sie zu weiden (V. 4)! Der Hirte wählt dazu zwei Stäbe mit allegorischen Namen נעם und חובלים, „Huld und Band", d. h. doch wohl, daß das mißhandelte Volk mit Milde behandelt werden soll. Aber wozu das? Es soll ja unerrettbar preisgegeben werden! Nach der bisher befolgten Auslegung ist der ganze Apparat überflüssig, der Hirte mit seinen beiden Stäben störend. So lange dieser drückende Widerspruch nicht gehoben ist, kann ein sinngemäßes Verständniß dieser Prophezeiung nicht erzielt werden, und alle Auslegungskünste bieten keine Hilfe. Die Lösung des Widerspruches und das richtige Verständniß des Ganzen hängen grade von der Wendung עני הצאן ab.

Vf. hat sich dabei von der allerschlechtesten Deutung leiten lassen, von der Uebersetzung der Septuaginta, welche die beiden Stellen, man kann sagen, widersinnig wiedergiebt. Sie übersetzen die erste Stelle: לכן עני הצאן mit εἰς τὴν Χαναανῖτιν,

d. h. לכנען, wobei nicht einmal צאן wiedergegeben iſt, und die zweite Stelle וידעו כן עניי הצאן, οἱ Χαναανοῖοι τὰ πρόβατα (nicht τῶν προβάτων). Von dieſer Ueberſetzung bemerkt Hieronymus mit Recht: a nullo alio transfertur interpretum. Und grade dieſe ſchlechte Ueberſetzung, welcher ein verdorbener Text zu Grunde lag, nahm Verf. zur Richtſchnur und vertheidigt ſie mit allen Aufwand exegetiſcher Inſinuation [1]). Aber das einfache Taktgefühl ſollte belehren, daß man im Hebräiſchen nicht ſagen kann, die „Kanaanäer der Heerde". Es wäre eine horrende Ausdrucksweiſe. Auch ſchließt ja die zweite Stelle dieſe Erklärung geradezu aus: כנעני הצאן השמרים אתי. Mag השמרים aktiv genommen werden, im Sinne, die auf mich „achten," „warten," „hoffen," (was aber ohne Analogie iſt), oder beſſer, wie faſt ſämmtliche alte Verſionen es wiedergeben, paſſiv, „die bei mir gewahrt, behüten werden" השמרים אתי [2]), ſo kann das doch unmöglich von den „Chanaanäern der Heerde" ausgeſagt ſein.

Es kommt alſo hauptſächlich darauf an, dieſe beiden Stellen richtig zu verſtehen. Nun, die zweite braucht bloß in ihrem einfachen Wortſinn genommen zu werden. „Es werden ſo erfahren die Armen der Heerde (welche von Gott berückſichtigt werden; denn nur das kann der Sinn von השמרים אתי ſein) „erfahren [3]), daß es Gottes Wort iſt" nämlich das Vorausgehende, daß Gott ſein Bündniß mit den „Stämmen" aufgelöſt hat. Die erſte Stelle fügt ſich nicht ſo leicht dem Verſtändniß;

---

[1]) „S. 26 N. 2. Kanaanäer heißen die ſchlechten Oberen, weil ſie ſich hierdurch des Namens der Iſraeliten unwürdig gemacht haben."

[2]) Peſchito überſetzt דנטרין הוו לי und ähnlich ſo Aquila nach der Syro-Hexapla: הנון דנטרין מני :א. Damit ſtimmt keineswegs die erhaltene griechiſche Ueberſetzung Aquila's: φυλασσόμενοί με (bei Field Hexap.) und dieſe giebt gar keinen Sinn; vielleicht zu l. μοι wie LXX.

[3]) LXX geben richtig Futurum wieder: καί γνώσονται, alſo zu l. וְיֵדְעוּ ſtatt וַיֵּדְעוּ.

ıber jedenfalls muß die L.A. עניי הצאן beibehalten werden, deren Be-
ıeutung hier auch nur sein kann: „die Armen der Heerde oder
ie Aermsten der Heerden". Nur die Partikel לכן macht
Schwierigkeit. Nun giebt eine masoretische Bemerkung an, daß die
Partikel לכן verstanden und gelesen werden kann: למען [1]) Damit
ist jede Schwierigkeit gehoben. (V. 7): „ich weidete die Heerde we-
en der Armen der Heerde" לְמַעַן עניי הצאן. Diese Armen oder
lermsten bilden den Mittelpunkt der Prophezeiung. Nur
ım ihretwillen wird der Auftrag ertheilt, die Heerde zu weiden,
bwohl das nichtswürdige Volk im Ganzen preisgegeben werden
oll und es vollauf verdient. Damit ist auch der oben angege-
ene Widerspruch gelöst. Das Volk soll dem Untergange ver-
allen, und doch wird ein Hirt bestellt mit zwei Gutes bedeuten-
en Stäben, aber nur für die Armen, Unglückli-
ıen im Volke. Auf diese Armen spielt schon V. 4
n. Es sind diejenigen, welche die Käufer todt schlagen,
ı denen die Verkäufer sich bereichern, und deren sich
ı Hirten (Fürsten) nicht annehmen. Dieser V. braucht
ı nicht sublimirend allegorisirt, sondern kann in seinem bru-
ten Wortsinn genommen werden. Die „Armen" werden we-
n eingegangener Schuld oder sonst wie zu Sklaven gemacht
d als Sklaven verkauft, die Verkäufer bereichern sich dadurch,
Käufer mißhandeln sie mit Härte und erschlagen sie, wenn
nicht pariren (Vgl. Ezechiel 34, 4: בחזקה רדיתם אותם ובפרך
Amos 2, 6; 8, 6 דלים (לקוח בכסף) על מכרם בכסף

[1]) Masora zu Samuel I, 27, 6: לכן ספק על ירך דיחוקאל למען
. Der masoretische Terminus סבירין bedeutet auch, daß einige Co-
eine andere L.A. haben. Es ist eine Art Keri, und wenn nicht dabei
steht, so erklärt sich der Masoret mit der Variante einverstanden.
n Ezech. 21, 17: לכן ספק על ירך zu emendiren למען, was einen
Sinn giebt, da das Verbum nicht als Imperativ angesehen zu
braucht, sondern als Infinitiv.

ואביון בעבור נעלים). Nun sollten die Fürsten gegen eine solc Herzlosigkeit in ihrer Machtfülle einschreiten, aber sie verhalt sich gleichgültig dazu: עליהן (יחמלו leg.) ורעיהם לא יחמל. V dieser geschundenen und gemißhandelten Klasse willen, wel die eigentliche צאן ההרגה ist, bestellt Gott den Propheten z Hirten, und er weidet sie (V. 4, 7).

Um den richtigen Sinn dieser räthselhaft gehaltenen Prophez ung zu haben, muß man sich die Beschaffenheit des Volkes ver genwärtigen, wie sie in derselben dargestellt wird. Diese ergi sich aus 13, 7—9. Mit Recht nimmt auch Stade an, daß d drei Verse dislocirt sind und zum Schlusse von 11, 17 gehör עזבי הצאן (האויל leg.) רעי האליל und dazu עורי על רעי (1 ועל גבר עמיתי. Sie verdeutlichen besser die Situation als die E gangsverse Kap. 11, von welchen Verf. ausgeht. Der Schluß ganzen Prophezeiung sagt also, der thörichte und gewalt tige Hirt wird geschlagen, das Volk zerstreut und besonders Fürsten 2) gezüchtigt werden. Im ganzen Lande wer zwei Drittel des Volkes untergehen und nur ein Drittel blei und dieses Drittel wird auch durch Feuer geläutert werden, erst die durch Züchtigung Geläuterten werden Gott anerken und von ihm anerkannt werden. In schlichter Prosa will also sagen, daß kaum der dritte Theil verdient errettet zu den. Dasselbe sagt auch der Eingang, weil Gott die Be ner des Landes zu vertilgen gedenkt und zwar durch die eig

---

1) עמיתי ist jedenfalls eine Corruptel und zu emendiren גבר חמתי, גבר עברתי, wie Jesaia 10, 6 עם עברתי, der Mann, der meinen G Ingrimm verdient. Seltsam erklärt Verf. diese jedenfalls unver lichen Worte (S. 30 Nr.): „Da jede Königsgewalt von Gott ist schlechte Hirt noch dazu von Gott zur Strafe eingesetzt ist, 11, 16 (ist gar kein Grund vorhanden, demselben das Prädicat גבר עמיתי z streiten."

2) והשיבתי ידי על הצערים kann nicht die „Kleinen" bedeuten, s transponirt הָעֲנִיִּים, „die Fürsten", die Aristokratie.

Hirten [1]), darum bestellte er einen Hirten für — nicht das ganze Volk — sondern für den bessern dritten Theil, mit einem Worte für die Aermsten des Volkes — למען עניי הצאן. Um diese zu retten, sollen die zwei Stäbe genommen werden, welche Gottes „Huld“ und das „freundschaftliche Verhältniß“ zwischen Juda und Israel bedeuten. Zu diesem Zwecke wurden drei Hirten vernichtet. Aber trotzdem trat keine Besserung ein auch nicht bei dem dritten Theil; Gott hat kein Wohlgefallen an ihm, wie er auch Gott verwirft [2]), d. h. dem Götzendienste fröhnt. Darum sollen von diesem Theil Viele durch die Hirten und eigene Zerfleischung untergehen. Gottes Huld mit den Stämmen hört auf. Das sollen auch „die Armen des Volkes“ sich merken, die von Gott beschützt werden sollen. Diese sollten wenigstens die Wohlthat erkennen, welche Gott ihnen auszeichnend erweisen will; sie sollen den Lohn für das Behüten geben. Aber auch diese sind nicht recht dankbar, sie geben einen schnöden Lohn von 30 Silberlingen, den Werth eines Sklaven [3]). Darum soll auch das Band zwischen Juda und Israel

---

[1]) Richtig emendirt Stade zu 11, 6: איש ביד רעהו in רֹעֵהוּ, „Hirten“ (S. 26 Nr.).

[2]) ותקצר נפשי בהם וגם נפשם בחלה בי muß durchaus emendirt werden, und zwar ותקצר in ותקץ und בחלה in געלה. Das Verbum בחל ist Hoparlegomenon und daher verdächtig. Der Sinn ist: „ich empfand Ekel an ihnen und sie verwarfen mich.“

[3]) Der Sinn von 30 Silberlingen ist wohl der, daß es ein Spottlohn ist. Darum sollen sie weggeworfen werden השליכהו. Daraus folgt schon, daß sie nicht in den Tempelschatz gelegt werden sollen. Folglich kann היצר nicht gleich אוצר sein, wie Verf. nach Pesch. בית גזא erklärt. בית ה׳ ist dunkel, so wie auch der Passus אדר היקר אשר יקרתי מעליהם, worauf Verf. gar nicht einging. Vielleicht ist die Dunkelheit durch LXX zu lichten. Eine L.A. derselben hat σκέψαι, εἰ δόκιμόν ἐστι. Das führt darauf, daß der Vertent gelesen hat רְאֵה statt אדר. Diese L.A. gäbe einen guten Sinn und zwar einen ironischen: ראה היקר אשר יקרתי, „siehe den Werth, den ich Werth bin.“ Wenn עליהם stünde, so wäre dagegen gar nichts einzuwenden. Aber מעליהם macht Bedenken. Selbst wenn

gelöst werden, welches in Ermangelung der göttlichen Gnade im Stande wäre, der Anarchie und dem Verfall zu steuern.

Dafür soll ein thörichter Hirt eingesetzt werden, der noch grausamer sein wird [1]), als die früheren Hirten, die sich nur Gleichgültigkeit gegen die Ungerechtigkeit haben zu Schulden kommen lassen. Zum Schlusse wird dieser thörichte Hirt apostrophirt und ihm auch mit dem Schwerte gedroht. So wird das Volk im Großen und Ganzen untergehen, und nur ein kleiner, geläuterter Rest wird bleiben und sich Gott zuwenden, was auch Jesaia wiederholentlich Prophezeit hat שאר ישוב.

Nur das ist der Gedankeninhalt dieser Prophezeiung. Von selbst folgt daraus, daß die darin angedeuteten Zustände in der nachexilischen Zeit nicht vorhanden waren. Wie es damals kein Israel neben Juda gegeben hat, so auch nicht Arme der Heerde, auch nicht eine so gräuliche Verworfenheit des Volkes und Hirten, d. h. eigene Könige erst recht nicht. Die Partie kann daher nur vorexilisch sein. Was frommen die Parallelen, welche der Verf. aus späteren Propheten dazu heranzieht? Wenn sie auch beweiskräftig wären, was sie durchaus nicht sind, so würden sie höchstens beweisen, daß diese den Deutero-Zacharja entlehnt haben. Auch was Verf. von der

---

man das Verbum passivisch läse, nach LXX und Aquila.: ἐδοκιμάσθη (ἐτιμήθην), nämlich יִקַּר תִּי, paßt מעליהם nicht dazu. Vielleicht zu בעיניהם?

[1]) V. 11, 16 muß zum Theil emendirt werden: הנכחדת st. נכחדות und הַנֹּעָה st. הנער. — V. 17 ist auffällig, daß der verruchte Hirte nur am rechten Auge erblinden soll. Was schadete es ihm, er konnte ja noch des linken bedienen und eben so weit sehen! Ist es nicht eine Anspielung darauf, daß der thörichte Hirte bereits am linken Auge blindet war, und nun soll noch das rechte Auge erblinden? Zu V. ויאמר ה' אלי עוד קח לך ist die Vershälfte unrichtig abgetheilt, zu l. קח לך אלי עוד . . . und dann קח לך. Sonst ist der V. unverständlich.: nämlich die Geräthe eines thörichten Hirten zu nehmen? Damit fällt auch die vom Verf. geltend gemachte Parallele weg (S. 74).

Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Prophetie sagt, ist ein sehr wenig fördernde Untersuchung. In der Hauptsache hat sich die Prophezeiung erfüllt: Verworfene Könige haben den Untergang herbei geführt, und nur ein kleiner Rest ist übrig geblieben.

Durch diese Darlegung des Gedankeninhalts kann auch der so dunkel gehaltene Eingang erklärt werden. Auch bei der Erklärung der ersten 3 Verse geht Verf. von einer unerwiesenen Voraussetzung aus. Sie sollen nach ihm aussagen, daß ein siegerisches Ungewitter die Landschaften in Norden und Osten des Landes verwüstet hat — darum herrscht allgemeine Trauer (S. 25). Es soll nicht urgirt werden, daß eine örtliche Begrenzung der Verheerung durch Krieg auch nicht mit einer leisen Spur angedeutet ist. Aber das Bild erscheint doch nach dieser Deutung höchst verzerrt, daß die bereits Gefallenen, d. h. Umgekommenen, klagen sollen! Dabei ist noch die Antithese nicht berücksichtigt: die Cypresse soll klagen, weil die Ceder gefallen, die Basan-Eichen sollen klagen, weil der Feste (?) Wald gesunken. Das Gleichniß will also entschieden zwei verschiedene Kategorien gegenüber stellen, die Gefallenen und die zur Klage Angerufenen. Der Libanon ist nicht ganz verbrannt, da sind noch Cypressen geblieben, oder eigentlich sind nur die Ceder gefallen. Diese Erwägung führt auf das richtige Verständniß. Verf. hat richtig ausgelegt, daß der Eingang das Wehe zu Weissagende in einem Bilde zusammenfaßt (S. 25). Aber das weiter Folgende sagt aus, daß nur ein kleiner Theil des Volkes überbleiben, und das Zerstörungswerk des Volkes werden die Hirten und die Selbstzerfleischung vollbringen, und dieses werde dieses noch weiter fördern. Nur das kann das Feuer im Bilde bedeuten, nichts anders: Durch das Feuer [1])

[1]) Es ist zu beachten, daß das Feuer im Eingange: ותאכל אש sich deckt mit dem Feuer im Schlußworte: והבאתי את השלישית

werden die Höchsten, die Cedern, fallen, und darob mögen die Cypressen weinen. Man geht wohl nicht irre, wenn man unter den Ersten der Volkshälfte Israel, unter den Andern die andre kleinere und schwächere Hälfte Juda versteht. Diese Weissagung kann überhaupt nur Israel, das Zehnstämmereich, allein zum Inhalte haben. Nur in diesem gab es frevelhafte Könige, von denen drei in einem Monat umgekommen sind. Das Bild sagt also: Israel ist dem Untergang geweiht, und Juda soll darob klagen.

Allerdings wird die Zurückführung der in der Prophetie angedeuteten Verhältnisse auf historische Vorgänge immer den Charakter des Errathenen haben, namentlich die Vertilgung der drei Hirten in einem Monat, da in den Büchern der Könige das historische Material nur unvollständig gegeben ist. Aber es liegt doch nicht so fern, unter dem „thörichten und verruchten Hirten" Pekach zu verstehen. Ihm gingen Hirten voran, die wie schlecht auch immer, mit seiner Grausamkeit keinen Vergleich aushielten, nämlich Menahem und sein Sohn Pekachja, der Pekach im Palaste erschlagen. Neben ihm hat er noch zwei אֶת אַרְגֹּב וְאֶת רְאָיָה (II Könige 95, 25) umgebracht. Das wäre also drei, die drei Hirten in kurzer Zeit, vielleicht in einem Monat. Doch dieses nur nebenher. In der Hauptsache ist aber unwiderleglich, daß die Kritiker recht hatten, welche Kapitel 9—11 einem andern Propheten vindiciren, da diese möglich nachexilisch sein können.

Ebensowenig können Kap. 12—14 aus nachexilischer Zeit stammen. Doch würde es die Grenzen einer Recension überschreiten, ausführlich darauf einzugehen. Nur das sei bemerkt, daß die allgemeine auch von Stade adoptirte Annahme, daß in dieser Partie eine feindselige Haltung Juda's gegen Jerusalem, d. h. der Provinz gegen die Hauptstadt, vorausgesetzt sei, durchaus unhaltbar ist. Ist schon an sich ein solch

schroffe Verhältniß undenkbar, daß Juda gegen Jerusalem Krieg führen, d. h. sich mit die Völkern verbinden werden, welche in großer Zahl Jerusalem belagern werden (14, 1; 12, 3), so spricht doch ein Vers (12, 7) geradezu dagegen: Gott werde die Zelte Juda's zuerst erretten, damit eine Ueberhebung des Hauses Davids und die Ueberhebung der Einwohner Jerusalem über Juda nicht stattfinden soll. Das sagt doch geradezu: beide, Juda und Jerusalem, werden in Bedrängniß sein, und Gott werde zuerst dem Lande und nach diesem der Hauptstadt beistehen, damit Königshaus und Hauptstadt sich nicht rühmen können, in größerer Gunst bei Gott zu stehen. Auch die beiden vorausgehenden Verse weisen eher auf ein freundliches, denn auf ein entgegengesetztes Verhältniß Juda's zur Hauptstadt. Die beiden Mißverständnisse V.V., welche Veranlassung dazu gegeben, lassen sich einfach lösen: 12, 2 וגם על יהודה יהיה במצור zu emendiren וגם כל יהודה (wie o. S. 280): ganz Juda, d. h. die אלפי יהודה, die Stammesältesten Juda (5—6) werden in der Belagerung gegen Jerusalem mitleidend sein. V. 14 ist auch ohne Emendation verständlich: וגם יהודה תלחם בירושלם, auch Juda wird in Jerusalem kämpfen (nicht gegen). — Da nun das Haus David wiederholentlich in dieser Partie genannt wird, also das davidische Königthum noch als fortbestehend vorausgesetzt wird, so kann auch diese nicht nachexilisch sein. Diese drei Kapitel hängen aber eben so wenig mit den vorausgehenden 9—11, wie mit den ersten 8 zusammen.

1. פסיקתא רבתי, deutscher Titel: Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbate kritisch bearbeitet, durch neue handschriftl. Hagadas vermehrt, herausgegeben von M. Friedman, nebst einem Lexidion vorkommender griech. und lat. Fremdwörter von Rabb. Dr. Moritz Güdemann. Wien 1880.
2. מדרש לקח טוב oder פסיקתא זוטרתי von Tobia b. Elieser auf Genesis und Exodus, edirt von Salomon Buber, mit einer eingehenden Einleitung und Erläuterungen vom Herausgeber. Wien 1880.

(Schluß.)

Wenn Ed. ferner behauptet, diese Pes. sei eben so alt wie die Pes. di R. Kohana und unabhängig von ihr, so ist er im Irrthum. Die homiletische Methode in derselben, welche zum Ausgang hat ילמדנו רבנו, ebenso wie der Schluß zu Midrasch Numeri und der ganze Midrasch zu Deuteronomium, ferner der öfter citirte und noch vorhandene Jelambenu und endlich der daraus compilirte Midrasch Tanchuma, diese Methode weist sie in eine spätere Zeit, in welcher die Agada an die Halacha angeknüpft wurde. Die Pesikta I hat nichts dergleichen, sondern nur Proömien mit Verstexten.

Beide Agada-Sammlungen sind palästinensisch und haben Berührungspunkte mit agadischen Auslegungen im jerusalemischen Talmud. In Paläst'ina nahm der Druck und die Verarmung der jüdischen Gemeinden seit der Thronbesteigung des Christenthums so sehr zu, daß die talmudisch-halachischen Schulen aufgehört haben. R. Levi und R. Jizchak, beide Homiletiker des vierten Jahrhunderts, klagten darüber, daß das Volk von Halacha nichts wissen mag, sondern sich sehnt, durch agadische Vorträge getröste

zu werden, um das Gemüth ein wenig aufzurichten: ועכשו שאין הפרוטה מצויה וביחוד שהן חולים מן השעבור אין מבקשין לשמוע אלא דברי נחמה ברמה (oder auch: היו מבקשין לשמוע דברי מקרא ואגדה). In Folge der Abnahme des Interesses für das trockene Talmudstudium wurde der jerusalemische Talmud in aller Eile ohne rechte redaktionelle Methode abgeschlossen, und zwar in der Zeit nach Hillels Einführung des festen Kalenders und wohl nach Julians Regierung (um 370). Da nichts Neues mehr in der talmudischen Discussion producirt wurde, so sollte wenigstens das Vorhandene erhalten und unter Dach gebracht werden. Desto mehr wurde die Agada gepflegt, und diesem Umstande verdanken wir die zahlreichen agadischen Homilien. Aber so lange die Halacha noch gepflegt wurde, wie schwach auch immer, brauchte sie nicht das Gnadenbrod der Agada zu genießen. Erst als sie ganz und gar schwand und die Lehrhäuser eingegangen waren, mußte sie sich auf ihre früher weniger geachtete Schwester stützen. Um sie nicht ganz in Vergessenheit gerathen zu lassen, wurde eine sehr leicht zu beantwortende halachische Frage zum Eingange genommen, nur pro forma, unter der Formel ילמדנו רבנו oder הלכה. Diese Methode ist also gewiß jünger als die nur mit Proömien operirende Pesikta b. R. Kohana. Im Jahre 553, als Justinians die 146. Novelle *περὶ Ἑβραίων* (de Hebrais) erließ, worin er bei den Vorlesungen an Sabbaten den Juden verbot, sich des „Gewäsches" (*κενοφονίαι*) und der „unvernünftigen Auslegungen" der Schrift (*ἄλογοι ἑρμηνείαι*) zu bedienen, in dieser Zeit müssen bereits Agada-Sammlungen abgeschlossen gewesen sein, worauf sich diese Novelle bezieht. Gesammelt und abgeschlossen wurden agadische Vorträge für solche Prediger, welche außer Stande waren, eine Homilie selbstständig zu componiren. In Justinians Zeit haben sich also ihrer bereits außer-palästinensische, in griechischen Städten wohnende Prediger bedient. In das Jahrhundert

zwischen Theodosius II. und Justinian (450—550) fällt also die Redaction der homiletischen Werke, weil in dieser Zeit der Druck so außerordentlich überhand genommen hatte, das die Juden kaum athmen konnten, und in den agadischen Auslegungen Trost suchten.

Mit einem Worte, als die ältesten Sammlungen müssen die beiden Pesiktas angesehen werden, weil diese nicht agadische Homilien für sämmtliche Sabbate enthalten, sondern nur für die außergewöhnlichen und für die Festtage. Von diesen beiden ist aber Pesikta I. jedenfalls älter als ihre Schwester, aus dem angegebenen Grunde, der schwachen Beziehung zur Halacha. Außerdem hat Buber ausführlich nachgewiesen, daß diese von jener abhängig ist, was sich auch daraus ergiebt, daß als Hauptträger dieser Homilien R. Tanchuma genannt wird, der erst zu Ende des vierten Jahrh. gelebt haben kann.

Der Herausgeber F. verbreitet sich noch über den Titel פסיקתא רבתי, und will den ersteren von פסקא gleich פרשה, Abschnitt ableiten, was durchaus nicht einleuchtet. Noch weniger Beifall wird die Erklärung des Wortes רבתי finden, als sei es eine Ellipse von משנה, und als habe der Titel ursprünglich gelautet משנה פסיקתא רבתי. Im Leben kann eine Agada-Sammlung nicht Mischna genannt worden sein. Wenn einige gaonäische Responsen Sentenzen, welche in der Pes. II (Nr. 22) vorkommen, unter משנה הדרשנה citiren (handschriftl. citirt p. 221), so kann darunter eine Boraitha verstanden sein, aus welcher auch die Pes. Manches entlehnt haben kann, wie denn Vieles, was in dieser Nr. auseinandergesetzt ist, aus dem jeruf. Talmud entnommen ist. Das Adjectivum רבתי und זוטרתי ist wohl schwerlich der ursprüngliche Titel gewesen, sondern wurde zur Unterscheidung gebraucht, in einer Zeit, als das grammatische Gewissen geschlummert hat, in welcher man auch אבל רבתי und הלכות רבתי ohne grammatische Skrupel gebraucht hat.

Zum Schlusse fügte der Herausgeber noch vier Nr. hinzu, welche aus einer Handschrift stammen (früher in Luzzato's Besitz, jetzt in dem des Herrn Buber), welche vollständig den Charakter dieser Pesikta II haben, obwohl die Sentenzen auch in andern agadischen Werken vorkommen.

Außerordentlich brauchbar ist diese Edition gemacht durch die Beigabe des Lexidion von Dr. Güdemann, zur Erklärung der darin vorkommenden Fremdwörter. Einige schwierige Wörter sind glücklich erklärt. So אבוקה בן גביהי (Nr. 29), emendirt נבחי, daß darunter einer der von Josephus geschilderten tollkühnen Jünglinge gemeint ist, welche zur Zeit der Belagerung Jerusalems unter Titus die Maschinen in Brand gesteckt hatten, identisch mit *Ἀδιαβήνος υἱὸς Ναβαθαίου*, was derselbe in diesen Blättern (Jg. 1881 S. 132) ausführlich auseinandergesetzt hat. — בלינס (S. 42) richtig emendirt in כלינוס = *χαλινός*, Zügel. — מורנס (Cap. 21): למורנוס הזה שהוא מראה פנים מכל צד emendirt in מירום mittelalterliches Latein miror, Spiegel. — In dem handschriftl. Capitel p. 197 a: עושה להם בסאטה בתוך הארץ emendirt in פוסאטה = fossata, Gruben. — S. 15 die wegen ihrer Corruption höchst dunkle Stelle richtig durch Emendation erklärt: אמר ר' יצחק אמה אומר לנו דימו דימו אתם לגבי, דיו דיו אמה לגבן, nämlich das erste *δῆμος* und das andere Deo = Deus mit Paranomasie zu דודי. — S. 25: למלך שהלך ללמד את בנו סילוקראות והיה אצבעותיו מקמעות (l. לאדם), auch corrumpirt סילקי, richtig erklärt silicarius, Steinmetz. — S. 6: בקדי של ירבעם ושל אחאב leg. בקירום = *καιρός*, Zeit. — Zu Additament p. 197 b עבריך אלו הקנטורים = centurio gr. *κεντουρίων*. — ככבטין (S. 16) als Erklärung zu לחם הפורה mit panis cacabacius.

Manche Worterklärung ist unrichtig Gleich das erste Wort אבליגה und אבליג ist nicht gleich *ἐβένιος*, *ἐβελίνος*, Ebenholz, sondern wie auch im Syrischen אבלג, das Bar-Bahlul mit San-

belholz erklärt: וְהוּ צנרל. Auch iſt זרכוביה (richtig emendirt aus זרבוביה) nicht ein kleines geflügeltes Inſekt, etwa σέρφος, ſondern wie im Syr. זריבתא oder זרובתא, ein giftiger Wind. Dazu paßt beſſer כורכוביה קטנה של אש ושרף את כל מדנהו (p. 160). Der alte Irrthum iſt auch aufgenommen, als wenn ארנונא—ארנן wäre = ἔρανος (ἔρανον kommt nicht vor); dieſes aber bedeutet im Allgemeinen Beitrag zu einem Schmaus, wie συμβολαί, dann auch Beitrag zu einer Sammlung, Unterſtützung, was nicht für Steuer paßt. ארנונא ſteht aber für אנונא = annona, welches auch in dieſer Form vorkommt (Levit. Rabba c. 10) כ"ד אלו כ"ד מתנות כהונה . . . אנונים את כתיב. Urſprünglich bedeutet es Abgabe von Getreide = Naturalienlieferung an die Legionen. — יום גינסיא iſt nicht der Geburtstag, ſondern der Sterbetag der Kaiſer יום גינסיא של מלכים, gleichſam ein neuer Geburtstag; τὰ γενέσια iſt die Todtenfeier. — בן כולטמן (p. 27 b) iſt richtig emendirt in פלטין; aber es deckt ſich nicht mit palatium, ſondern mit praetorium, dem Prachtgebäude urſprünglich des Prätors und dann der Kaiſer. Daher öfter פלטרין = פרטרין. Auch קומסקרטור (93 a) auch קומיסקליטור geſchrieben, nicht comes palatii, ſondern comes praetorii. — קוריסי (10 b): קוריוסי הושיב יוסף בשם שמלכי בשר ודם יש קוריסים הם מודיעים בפלטרין und 29 a: למלך כל דבר ודבר hat M. Sachs ſchon richtig durch curiosi erklärt, Aufpaſſer, die ſich um Alles kümmern und berichten; alſo nicht von κήρυξ, Herold.

Mit der Edition der Peſikta oder des לקח טוב des Tobia b. Elieſer zu Geneſis und Exodus hat Herr Buber — der unermüdliche Sucher nach verſchollenen Werken und eben ſo gewiſſenhafte wie gelehrte Herausgeber deſſen, was er aufgetrieben hat — eine neue hiſtoriſche Ausſicht eröffnet, welche bis jetzt verſchloſſen war. Man kannte wohl den Verf.; ſeine agadiſchen und myſtiſchen Erklärungen zu Leviticus, Numeri und Deutero-

nomium liegen längſt gedruckt vor. Aber die competenteſten Literarhiſtoriker haben ihm eine falſche Heimath vindicirt und daher auch eine falſche Syſtematik über die Geſchichte der Exegeſe im jüdiſchen Kreiſe aufgeſtellt. Man hat ihn für einen Deutſchen gehalten, weil er von dem Gemetzel der Juden in Mainz zur Zeit des erſten Kreuzzuges berichtet. Man konnte zwar damit die ſcharfe Polemik gegen die Karäer, welche in dem Werke öfter vorkommt, gar nicht zuſammenreimen; aber man hat ſich mit einem Nothbehelf begnügt. Der Herausgeber der unedirten Erklärung zu den erſten zwei Büchern des Pentateuch hat aber unwiderleglich bewieſen, daß Tobia b. Elieſer nicht in Deutſchland ſeine Heimath hatte, ſondern in dem damals noch beſtehenden byzantiniſchen Reiche und zwar in קסטריאה, d. h. Kaſtori in Südbulgarien. Ein Schriftſteller aus dem 14. Jahrhundert, aus demſelben Lande, tradirt ausdrücklich: החכם הגדול רביט טוביה מארץ מלכותיון ממרינת קסטוריאה ולו היום שעברו כשש (leg. שלש) מאות שנה ובעל אור עינים . . . והוא החכם רביט מאיר והוא גם כן ממרינת קסטוריאה ולמד לפני רביט טוביה רחב ימיו.

Damit ſind die Dunkelheiten gelichtet, welche dieſen agadiſchen Exegeten umhüllt haben. Er erklärt manche hebräiſche Wörter gtiechiſch, ſogar Verba (wie z. B. zu Geneſis 32, 21: קטפריאו: אכפרה פניו, d. h. *καταῤῥαννω*; daſ. 25 ויאבק: קאפילשין, d. h. *καὶ ἐπάλησεν*. Tobia wußte nicht bloß von den Wallfahrten der Mohammedaner nach Mekka zum ſchwarzen Stein, der Kaaba, ſondern auch, daß dieſe zu ſeiner Zeit abgenommen hatten. Und in der That hatten im 11. Jahrh. durch Sekirer im Islam dieſe Wallzüge abgenommen. Dieſe ſo genaue Kenntniß erſchien höchſt ſeltſam, ſo lange man den Verf. für einen Deutſchen gehalten hat. Erklärt iſt aber dieſe Thatſache dadurch, daß er nicht ſo fern von dem mohammedaniſchen Reiche gelebt hat. Erklärt iſt auch ſeine Polemik gegen die Karäer,

unter Anderem gegen ihren Gebrauch, in der Sabbatnacht im Dunkeln zu weilen, da damals schon in der Krim und vielleicht auch in anderen byzantinischen Provinzen Anans Jünger verbreitet waren. Alle diese Ergebnisse hat der Herausgeber lichtvoll eruirt.

Das exegetisch-agadische Werk des Tobia b. Elieser bietet weniger Interesse wegen seines Inhaltes, als wegen der daraus resultirenden Thatsachen von der Verbindung der Juden in den entferntern Ländern unter einander und der Pflege des Wissens in ihren Kreisen in dieser Zeit. Der Editor hat nachgewiesen, daß der Verf. sein Werk 1097 geschrieben und es bis 1108 umgearbeitet hat. Er war demnach ein Zeitgenosse Raschi's und Nathan Romi's. Er kannte nicht bloß die talmudische und Agada-Literatur, die Scheeltot, sowie die Halachot Gedolot, Saadia's Commentar zum Pentateuch und Werke von Hai Gaon aus dem Orient, sondern auch Salbatai Donolo's astronomisch-astrologische Schrift aus Italien, die Agada-Sammlung des Mose Darschan aus Frankreich und das hebr. Lexicon Saruks aus Spanien. Diese reiche Literatur ist ihm also von verschiedenen Seiten zugeführt worden. Die Juden in Bulgarien müssen demnach Verbindungen mit dem Orient und mit Westeuropa gehabt haben. Einige Jahrzehnte nach Abfassung des Commentars wurde er bereits in Frankreich gelesen und auch von Karäern benutzt. Interessant ist auch die Thatsache, daß Tobia in Kastori ein Lehrhaus unterhalten hat, und daß einer seiner Jünger, Meïr, ebenfalls aus Kastori, auch einen Commentar verfaßt hat. Als Ausleger der Schrift steht er aber unter seinem Zeitgenossen Raschi.

Tobia hat auch, wie alle Welt damals, Verse gemacht, die der Herausg. zusammengestellt hat. Sie sind eben so leer an Inhalt, wie unschön in der Form. Mit Recht hat Charisi über die Dichter im byzantinischen Reiche gespottet, daß ihre Verse

„hart wie Laststeine sind, ohne Geschmack und Duft", wie sich Ibn-Esra mit Recht über die Schriftauslegung im byzantinischen Reiche lustig machte, daß sie der Grammatik Hohn sprechen und allen Unsinn zusammenstoppeln. Und als Vertreter dieser Methode hebt er grade diesen Tobia und seinen Jünger Meïr heraus. Die Erkenntniß aller dieser Thatsachen verdanken wir dem Herausgeber und seiner gelehrten Einleitung.

Derselbe erklärt auch, wie dieser Commentar zu dem Titel Pesikta gekommen ist, und noch dazu die kleine Pesikta (זוטרתי), unter welchem er so oft citirt wird, daß die neue Edition sich genöthigt sah, ihn beizubehalten, obwohl der Name schlechterdings falsch ist, die Blätterzahl die der beiden älteren Pesikta vielmehr mehrfach übersteigt. Der erste Herausgeber der Abschnitte der drei letzten Bücher des Pentateuchs, Serachja Casani aus Candia im Jahre 1546, entnahm der zu Ende jedes Verses angebrachten Abschlußnoten פס', d. h. פסקא, daß das Schriftwerk eben jene bis dahin nur aus Citaten bekannte פסיקתא sein müsse. Da aber zweierlei citirt zu werden pflegte, die größere und die kleinere, so gab er ihm zweifelshalber beide Titel: פסיקתא זוטרתי או רבתי, gab aber im Verlaufe dem ersten den Vorzug. Daher ist ihm dieser Name geblieben, und er hat die Schriftsteller irre geführt, bis Zunz das Richtige ermittelt hat.

Mögen beide gelehrte Herausgeber, H.H. Friedman und Buber, ihre Bemühungen fortsetzen, die agadische Literatur an's Licht zu ziehen und sie brauchbar zu machen, und namentlich der letztere bald den echten Tanchuma oder Jelamdenu aus Handschriften ediren.

Zur Lebenszeit des רבי יהודה בר שלום.

Im Juniheft S. 267 sagt der Herr Redakteur dieser Monatsschrift, daß רבי יהודה בר שלום später als Rabbi Abbahu gelebt haben müsse, da er öfter בשם ר' לוי den Zeitgenossen

Rabbi Abbahus tradirt. Dies erschüttert jedoch die Angabe Juchasins רבי יהודה בר שלום בומן ר' אבהו gar nicht. Er war nur ein jüngerer Zeitgenosse Rabbi Levis und Rabbi Abbahus, die er noch überlebt hat. Auch רבי פינחס בר חמא, Bruder des ר' ברכיה בר חמא, tradirte als jüngerer Zeitgenosse des Rabbi Levi sehr häufig בשם רבי לי. S. Mtsschr. Jahrg. 1876. Seite 497, meine Anmerkung; und in Bereschith Rabba, Kap. 5, finden wir auch ר' יהודה בר שלום ור' פינחס welche Stelle dem Jeruschalmi, Kilajim 1, entnommen ist. Auch der Umstand, daß sein Vater ר' שלום im Namen des ר' יהודה בר סימון des Zeitgenossen Rabbi Josuas ben Levi (S. Beide bei Juchasin und Seder Hadorot) tradirt, stimmt zu dem angenommenen Synchronismus des רבי יהודה בר שלום seines Sohnes mit Rabbi Abbahu. Beide also, Rabbi Abbahu und sein jüngerer Zeitgenosse רבי יהודה בר שלום, können während der 21jährigen Regierungszeit Diocletians 284—305 gelebt haben.

Unterstützt wird diese synchronistische Fixirung aber durch den hochinteressanten Umstand, daß wir Babli, Beza 15—16 lesen: תני רב תחליפא אחוה דרבנאי הוזאה כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה חוץ מהוצאת שבתות והוצאת י"ט והוצאת בניו לתלמוד תורה שאם פחת פחתון לו ואם הוסיף מוסיפין לו א"ר אבהו מאי קראה תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגנו איהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וכתוב כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב מאי משמע דהאי חק לישנא דמזוני הוא דכתיב ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה. Rabbi Abbahu lebte also gleichzeitig mit diesem רב תחליפא. Nun vergleiche man diesen Ausspruch des רב תחליפא mit dem aus Baba Batra 10a, von mir citirten des ר' יהודה בר שלום: כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה כך חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, so leuchtet es sofort klar ein, daß die Spitze des Ausspruches des רבי יהודה בר שלום gegen den des רב תחליפא gerichtet war, die also auch gleichzeitig lebten. Meine Annahme erweist sich dadurch als richtig, daß die Sabbath-Ausgaben damals die Tagesfrage bildeten und verschiedene Meinungen hervorriefen.

Smichow, den 10. Juni 1881.

Dr. Samuel Back.

Abhandlungen.

Jacob Bernays [1])

religioni et Musis amicus.

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau hat den Aufschwung, den es sogleich in den ersten Jahren seines Bestehens genommen hatte, nicht zum geringen Theil der starren politischen Reaktion zu verdanken, die in den fünfziger Jahren ganz Deutschland befangen hielt. Schwerlich wären dieser Anstalt so tüchtige Kräfte von Lehrenden und Lernenden von vornherein in so reicher Fülle zugeströmt, wenn nicht das damalige politische System den Juden den Zugang zu den Aemtern und Ehren, welche der Staat ertheilt, fast völlig verschlossen hätte. Nur dieser Druck, unter dem die ganze deutsche Judenheit damals empfindlich litt, veranlaßte es, daß hervorragende Männer, die sonst in andern Sphären ihren naturgemäßen Wirkungskreis würden gefunden haben, sich dieser Anstalt widmeten und ihr sofort Glanz und Bedeutung

[1]) Geboren in Hamburg, Sohn des Chacham Isaak Bernays, 1824, † in Bonn 26. Mai 1881.

verliehen. Die Ungunst ihres persönlichen Schicksals wurde zu Gunst für die junge Pflanzstätte theologischer Wissenschaft.

Ganz besonders gilt dies von Jacob Bernays, der ei Jahrzehnt hindurch am Seminar thätig gewesen ist und den selben stets eine große Theilnahme geschenkt hat. Jeder, d das Glück hatte, von ihm unterrichtet zu werden, wird dankbar anerkennen, daß er von diesem Unterricht nicht m Mehrung seines Wissens, sondern eine Förderung der ganze geistigen Entwicklung, Bildung des Charakters, Frucht für da Leben davongetragen hat. Er ließ seine Schüler hineinschauen i die Werkstätte seines Geistes, er lehrte Methode, er schulte d Köpfe seiner Zuhörer, und wenn es wahr ist, daß wir in d Studienzeit lernen sollen, was und wie wir später nach beendi ter Studienzeit selbst zu lernen haben, so gab er hierzu die bes Anweisung.

Gerade die Philologie hat bekanntlich unter ihren Jünger die meisten Pedanten; die peinliche Genauigkeit, welche d Erfolg jeder wissenschaftlichen Arbeit auf diesem Gebiete so wesen lich bedingt, entwickelt sich bei beschränkten Naturen zur Peda terie, die solche Leute zum Kreuze ihrer Schüler macht. Bernay war weder in der Wissenschaft, noch in seiner Lehrthätigkeit Pedant, obgleich seine strenge Gewissenhaftigkeit sowohl in Forschung, wie in der Erfüllung seiner Berufspflichten k übertroffen werden kann. Es ist nichts so schwer als s rende Jünglinge zu erziehen, sie geistig und sittlich auf die re Bahn zu lenken; der Pedant wird dies nie erreichen. D das Schablonenhafte seiner Vorschrift erhält er seine Sch in Unselbstständigkeit, daß diese nie selbst ihre Kräfte recht b chen lernen, daß ihre eigenthümlichen Fähigkeiten und Vors nie zum Vorscheine kommen. Der Pedant kennt nur sich se er hat vor sich den größten Respect und läßt eine andere I vidualität nicht gelten: er ist das Maß aller Dinge; wer s

wie er, der ist gut. Der Schüler merkt es unter der Leitung eines solchen Mannes in jedem Moment, daß er erzogen wird, und gerade bei den besten Naturen, deren feuriger Sinn das Joch schwerer erträgt, bäumt sich der Trotz gegen eine solche Fesselung des Charakters. Bernays rühmt von Ritschl: er lehrte gehen, ohne zu gängeln. Wer in einen so kurzen Satz die ganze Pädagogik für erwachsene Jünglinge zusammendrängen kann, wer an seinem eigenen Lehrer das vorwiegend dankbar anerkennt, daß er zu selbstständiger Thätigkeit angeregt hat, von dem ist es fast selbstverständlich, daß er freien und unabhängigen Sinn bei seinen Schülern geachtet hat, daß er sie lenkte, ohne daß sie es merkten, daß er ihnen den Weg zeigte, und sie glaubten ihn aus sich zu finden und zu gehen.

Vor Allem freilich wirkt ein Lehrer auf die studirende Jugend durch die eigene geschlossene Persönlichkeit. Niemals wird ein Dutzendmensch auf sie Eindruck machen und sie leiten. Selbst das Knorrige und Seltsame stört weniger den Eindruck des Mannes als das Triviale. Man verzeiht es, wenn er ein wenig Original ist, nur originell muß er sein; und eine geschlossene Persönlichkeit war Jacob Bernays. Der Wissenschaft hingegeben, reizten ihn nur wenig die Ehren und die Freuden der Welt; dabei entfremdete ihn sein Studirzimmer nicht der Gegenwart und den Bewegungen, welche sie politisch und religiös aufregten; er hatte über alles sein um so klareres Urtheil, als er außerhalb des Streites der Parteien stand, als der Lärm des Tages seinen Sinn nicht trübte.

Bei ganz oberflächlicher Betrachtung seiner äußern Gewohnheiten konnte er für einen Sonderling gelten; aber er trug nur die Maske des Sonderlings; dahinter steckte ein, auch das Treiben der Welt mit ganz klarem und klugem Auge, betrachtender Mann. Er scheute das Joch, welches der gesellige Verkehr auferlegt, er wollte nicht von Hinz und Kunz sich kostbare Stunden

rauben lassen, und vor die Alternative gestellt, für grob u
unhöflich, oder für ungesellig und sonderbar zu gelten, wäh
er das Letztere. In Wirklichkeit war er ein Meister geistreich
Gesprächs, und jeder, den er seiner Unterhaltung würdigte, w
mit Wonne der mannigfachen Anregungen, der geistreichen E
fälle, der Perlen von Lebensweisheit und Welterfahrung geb
ken, von denen sein Mund überströmte. Wie in seinen wiss
schaftlichen Arbeiten stand ihm auch in der Unterhaltung s
glänzendes Talent bei, scheinbar ganz auseinander liege
Dinge zusammenzubringen; aus dem Schatze seiner Gelehrsa
keit, die er nie in mit Erz gemengten Goldbarren, sondern
in klarem geprägtem Golde zu Tage brachte, nahm er auch
kleinen Münzen, welche seinem einfachen Geplauder Werth
lieh.

Dazu besaß er im Gespräch wie auf dem Katheder die G
glänzender Wortführung; fast nie stockte seine Rede; stets wa
seine Perioden kunstvoll abgerundet; mit gewählten Wendung
mit geistreichen Antitheſen, mit lehrreichen Beziehungen
verwandte Stoffe war sein Vortrag auch dann geschmückt, w
er ganz unvorbereitet ihm von den Lippen floß. Er, der
seinem eigenen Geständniß an dem Stil einer Seite, die e
die Oeffentlichkeit bestimmte, zuweilen acht Tage lang
sprach so, daß die Nachschrift, wenn man nicht gerade ein
strengen Richter wie Bernays fürchtete, getrost in den Dru
geben werden konnte. Und es war nicht nur der gel
Sprecher, jener triviale und oft dem Zuhörer gefährliche V
des Nichtsteckenbleibens, der ihn auszeichnete, sondern der
der Worte, die Schönheit der Form und die Tiefe und die
der Gedanken.

Zu diesen Vorzügen, welche seine Schüler begeisterte
sellte sich noch echte, strenge Frömmigkeit, um ihn zu
würdigen Vorbilde für die jungen Theologen zu machen.

Frömmigkeit, die Reinlichkeit, mit der er das jüdische Ceremonialgesetz beobachtete, hat in der nichtjüdischen Welt nicht geringes Aufsehen erregt. Da er unter den jüdischen Universitätslehrern mit dieser scrupulösen Uebung der Ceremonien wohl nur wenig Genossen hat, so verlohnt es sich schon auf diese Erscheinung einzugehen und überhaupt seinen religiösen Standpunkt zu eruiren. In den durch die Zeitungen veröffentlichten Nekrologen ist er schlechtweg als ein Orthodoxer bezeichnet worden. Entspricht diese Behauptung nur dem wahren Sachverhalt? Hatte das Judenthum für ihn persönlich einen Werth oder pflegte er diese Bräuche nur aus Pietät gegen die Ueberlieferung des elterlichen Hauses?

Alle, die ihn genauer kannten, bezeugen, daß er von dem Gefühl hoher Ehrfurcht gegen seinen Vater, den früheren Rabbiner der Hamburger Gemeinde, beseelt gewesen ist, aber es wäre eine ganz unbegründete Annahme, zu glauben, daß der Sohn, der scharfsichtige und scharfschneidige, blind gewesen sei und keine Kritik geübt habe gegen die Fehler und Seltsamkeiten seines Vaters.

Es ist in gewisser Beziehung kaum ein größerer Gegensatz denkbar, als der zwischen diesem Vater und diesem Sohn. Phantastisch, ausschreitend, stillos sind die Aufsätze, welche uns über die Denkweise des Vaters aufklären, wenn anders diese verworrenen Reden überhaupt über etwas gründlich aufklären können. Sätze, die anderthalb Seiten lang und keineswegs übersichtlich construirt sind, sind hier etwas Gewöhnliches; etymologische Spielereien, die viel weniger die Kritik als die Lachmuskeln des Lesers reizen, werden ganz ernsthaft als große Entdeckungen vorgetragen. Aber an manchen Punkten öffnet sich das wirre Buschwerk und wir gewinnen einen Fernblick von entzückender Schönheit; wir sind erstaunt über den weiten historischen Blick, der mit wahrhaft schellingscher Universalität die Welt umspannt; in

diesen Aufsätzen ist vom Lächerlichen zum Erhabenen nur ei
Schritt, und wer die Weizenkörner aus der Spreu herauslese
kann und will, der wird seine Arbeit reich belohnt sehen. D
Autor kommt vom Hundertsten ins Tausendste und combini
die heterogensten Dinge, aber zuweilen sind diese Combinatione
von überraschendem Reize, wir merken, bei diesem Manne ve
wirren sich die Gedanken, weil ihrer gar soviel kommen, weil
seines Reichthumes nicht Herr werden kann. Selten zube
hat sich Strenggläubigkeit mit einem hohen Grade von Freisi
so gut vertragen als wie bei diesem Rabbi. Gerade weil er se
in seinem Glauben war, erwog er nicht ängstlich bei jedem Schritt
ob er erlaubt sei, ob er mit ihm nicht aus den Schranken d
Orthodoxie heraustrete; was uns zuweilen auf religionsphiloso
phischem Gebiete begegnet, gerade seine Frömmigkeit gab seine
Denken Kühnheit. Zudem wissen wir, daß der alte Bernay
durch Reinheit des Charakters ausgezeichnet war, und wen
Heine in seinem Uebermuth von ihm sagt, daß er sogar die Ham
burger Spitzbuben betrüge, so werden wir uns erlauben dürfe
dies dahin aufzufassen, daß er selbst denen Respekt eingeflö
hat, die sich mit seiner Geistesrichtung nicht befreunden konnte
daß Keiner an der Ehrlichkeit seines Wollens zweifelte.

Daß ein solcher Vater trotz vieler Schrullen seine tiefe
Spuren in den Geist des Sohnes eingegraben hat, ist natürlic
Jacob Bernays war nicht orthodox; wer sich so wie er fü
Skaliger erwärmen und gegen die Loyoliten ereifern kann, d
ist auch in seinem Glaubensbekenntniß nicht bigott. Er sprich
einmal die feine Bemerkung aus, daß bei kirchengeschichtliche
Fragen die gedruckte Literatur durchaus keinen Maßstab für de
Fortschritt der Meinungen bietet, daß unter den Urtheilsfähige
aller Parteien eine entschiedene, aber stille Uebereinstimmung stat
findet über Vieles, das in den Büchern noch zart angefaßt ode
ganz umgangen wird. Eine solche Beobachtung sieht ganz danac

aus, als ob sie nicht nur aus der Geschichte, sondern auch aus der eigenen Erfahrung genommen sei und wirft ein Licht auf die Frage, wie wohl Bernays über die bibelkritischen Untersuchungen, welche die Gegenwart bewegen, gedacht haben mag.

Ein anderes Mal lesen wir in einer Schrift, die er als dreißigjähriger Mann abfaßte, daß alle Männer, die sich einen gleichmäßigen Fortschritt ihrer wissenschaftlichen und religiösen Entwickelung zu erhalten verstehen, in reifern Jahren manche Starrgläubigkeit ihrer Jugend ablegen. Schreibt wohl ein Mann eine solche Beobachtung nieder, wenn er sie nicht auch an sich selbst gemacht hat? Er rühmt es an Skaliger, daß er den Versuch, das Studium der Bibel von dem der klassischen Literatur zu trennen, energisch zurückgewiesen hat. Das ist doch keineswegs Orthodoxie.

Bernays war auch in seinem jüdischen Gefühle wesentlich Philologe; er verehrte ein Buch, die Bibel, und bezeichnet es geradezu „als die große, dem Menschengeschlecht aufgegebene Arbeit, die Bibel mit der griechisch-römischen Bildung zu vereinen." Bezeichnend für ihn ist eine Anekdote, die mir einer seiner vertrautesten Freunde mitgetheilt hat. Als ihn einst ein jüdischer Gelehrter aus Rußland besuchte, wollte dieser nun auch sein Licht vor dem deutschen Philologen leuchten lassen und mit keckem Uebermuth trug er ihm allerhand gewagte und wenig motivirte Konjekturen vor, die er am biblischen Texte vorzunehmen für gut fand. Bernays würde unzweifelhaft nur gelächelt haben, hätte einer am Homer solch tolle Künste probirt; da es sich aber um die Bibel handelte, brauste er auf und ermahnte den Uebermüthigen, daß die Juden nach all den Verfolgungen den Zigeunern gleich gewesen wären ohne dies Buch, welches gleichsam das Vaterland des Juden sei.

Er that sich etwas zu Gute auf sein biblisches und talmudisches Wissen, und seine Hausgenossen versichern, daß er bis zu

seinem Lebensende einen bestimmten Theil seiner Zeit täglich jüdischen Studien gewidmet habe. Es machte ihm Freude, das Eingeständniß selbst eines Skaliger zu registriren, daß Christen nie das sichere Verständniß in talmudischen Dingen besitzen werden, das ein von Jugend an in dieser Wissenschaft unterrichteter Jude erreicht. Man merkt ihm die Genugthuung an, wenn er das Urtheil dieses philologischen Heros über die Juden citirt: „Die Juden erweisen sich heutzutage beim Disput als feine Köpfe; wie erbärmlich hat Justinus Martyr gegen Tryphon geschrieben und Tertullian gegen die Juden. Es muß einer das Judenthum sehr genau kennen, wenn er die Juden widerlegen will; sie erklären die Schrift mit vieler Feinheit; es ist gut, ihre Bücher zu lesen, denn es steckt viel Geist in ihnen." B. versteckte weder sein jüdisches Wissen noch seine jüdische Abstammung; wenn er dem großen Skaliger einen Schnitzer in talmudicis nachweist, so führt er mit scharfer Betonung aus, das Lächerliche desselben lasse sich einem untalmudischen Leser nicht gut deutlich machen und läßt den Stolz erkennen, daß er zu den gewiß sehr dünn gesäeten talmudischen Lesern des Skaliger gehöre.

Er hat sein jüdisches Wissen mannigfach wissenschaftlich verwerthet, und seine ganz wissenschaftliche Anschauung gewinnt ein eigenthümliches Kolorit durch sein Judenthum; seine strenge Uebung des Ceremoniells läßt sich vielleicht darauf zurückführen, daß im Vaterhause das Judenthum in diesen Formen verehrt wurde; aber er war auch im innersten Kern seiner Persönlichkeit jüdisch-religiös und er hielt die Bibel für ein dem modernen Leben nothwendiges Bildungselement.

Seine wissenschaftlichen Verdienste zu würdigen reicht weit über die Kraft des Verfassers dieses Nachrufes; aber es gehört zur Charakteristik des ganzen Mannes, wenn wir ausführen, daß er von seiner Wissenschaft die denkbar höchste Vorstellung

hatte. Philologie ist ihm die aus der genauesten Quellenkunde geschöpfte Kenntniß des ganzen Alterthums, des Orients wie des Occidents. Darauf basirt auch seine Vorliebe für die Philologen des sechzehnten Jahrhunderts, darauf vielfach die Wahl der Stoffe, die er bearbeitete.

Er hat die ästhetische Seite der klassischen Studien gewiß nicht vernachlässigt; er war ein Meister der Uebersetzungskunst, seine Schriften bürgen dafür, wie ernstlich er über ästhetische Probleme nachgesonnen hat, und sein eigner Stil war mit allen Grazien geschmückt. Die Schrift: Aristoteles über Wirkung der Tragödie, in welcher er mit den Giganten des Geistes in den Kampf tritt und ihn siegreich besteht, diese Schrift, in welcher er den von den Kunstrichtern so oft verwendeten Aristotelischen Kunstausdruck „Katharsis" als die Entladung und Erleichterung des von Furcht und Mitleid beklommenen Menschengemüthes durch die in der Tragödie erklärt, insofern in ihr die gewaltigsten Menschen durch ihr Schicksal Furcht und Mitleid im höchsten Grade erwecken und dadurch Noth und Leid als das gemeinsame Loos der Sterblichen erweisen (Schiller: „das Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt") — diese Schrift ist nicht nur ein Muster philologischen Scharfsinnes, durch welche sich Bernays in die allererste Reihe seiner Berufsgenossen gestellt hat, sondern auch ein Zeugniß seines feinen ästhetischen Urtheils, ein bewundernswerthes Beispiel urbaner Polemik, dieser in Deutschland seltensten Kunst, sowie überhaupt eines edlen wissenschaftlichen Stils, dem auch das attische Salz nicht fehlt.

So sagt er von der Erklärung der Katharsis als lustratio, expuratio, sie sei Weihwasser auf der Mühle der Romantiker. Oder wenn er Lessing tadelt, daß er keine festumschlossene Definiton des aristotelischen Begriffes gebe, und daß seine Nachfolger es nur noch schlimmer machen, so drückt er dies so aus: „Nachdem Er die

Thür offen gelassen hatte, kann es nicht Wunder nehmen, daß die, welche nach ihm kamen, nun gar die Wände umstürzten." Seine eigene Erklärung von Katharsis begründet er aus dem medicinischen Sprachgebrauch und fährt dann fort: „Möge Niemand in voreiliger Zimperlichkeit die Nase rümpfen über vermeintliches Herabziehen der Aesthetik in das medicinische Gebiet. Unsere Aufgabe ist es zunächst nicht, eine an und für sich vollkommene Definition von Tragödie aufzustellen, sondern die Bedeutung der Wörter, welche Aristoteles in seiner Definition verwendet, zu ermitteln auf dem Wege methodischer Hermeneutik. Führt uns dieser Weg, ehe er in den Hain der Musen mündet, am Tempel des Aesculap vorüber, so ist dies für Kenner des Stagiriten nur ein Beweis mehr, daß wir in den richtigen Spuren gehen."

Wie energisch schön ist der Satz: daß es gar nicht der Unantastbarkeit des Genies, wie sie einen Göthe, einen Plato schützte, sondern nur der gewöhnlichen Ehrlichkeit zu dem Bekenntniß bedarf, daß man eine solche moralische Wirkung von Tragödien unmittelbar nicht verspüre, um so weniger verspüre, je besser die Tragödien sind; Lessing hätte sich durch die Eile, welche ihn in der Dramaturgie vorwärts treibt, von der Verpflichtung, die moralischen Tendenzen der großen Tragödien durch Analyse nachzuweisen, für entbunden erachtet, „aber seine Nachfolger, die keine Eile hatten, haben diese Analysen nachgeliefert, mit welchem Erfolg, mag jeder selbst entscheiden, der es über sich gewinnen kann, der folternden Katechese beizuwohnen, welche dann nach einem Moralkompendium des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts angestellt wird mit der gewaltigen Muse des Aeschylus, welche alle derartige Moral überragt, mit der milden des Sophokles, welche alle derartige Moral übersieht, und mit der leidenschaftlichen des Euripides, welche alle derartige Moral übertäubt."

Diese flüchtig ausgewählten Sätze, sowie vor Allem seine meisterhaften Uebersetzungen bezeugen, daß das Studium des klassischen Alterthums ihn zur Bereicherung des feinsten ästhetischen Verständnisses befähigt hat. Auch grammatische und metrische Kenntniß hat dieser Verehrer Bentley's in hohem Grade besessen und in seinen Schriften bekundet. Seine Textkritik aber ist eine geradezu geniale, und nur spielend erzielt er hier Erfolge, die Staunen erregen.

Aber alles dieses ist ihm doch nur das Untergeordnete in der Philologie; die Wahl seiner Stoffe ist hauptsächlich bedingt durch seine Auffassung der Philologie, als einer Geschichtsforschung, die selbst die Quellen prüft, als eine universale Umfassung des alterthümlichen Lebens. Und welch reichen Ertrag bieten hierfür seine Schriften! Da er das ganze Gebiet seiner Wissenschaft mit souverainem Blicke beherrschte, so war es ihm nicht schwer, die Lücken der Kenntniß zu entdecken und so die Stoffe zu erwählen, die seine Forschung lohnten, wo sein Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit bedeutsame Resultate erzielen konnten.

(Schluß folgt.)

Eine masoretische Studie.

Die Anfänge der Vocalzeichen im Hebräischen.

Die bekannten grammatischen Termini מלעיל מלרע, zur Bezeichnung der Betonung der letzten oder vorletzten Silbe, werden in der Masora in einem ganz andern Sinne gebraucht. In ihrer unbeholfenen Ausdrucksweise bezeichnet sie damit 1) 22 gleichlautende Wörterpaare, welche Anfangs und Ende ו haben, von denen je eines מלרע, unten, und das andere מלעיל, oben. Masora finalis sub voce ו gegen Ende: כ״ב זוגין נסבין ו׳ ברישיה ונסבין ו׳ בסופיה חד מלרע וחד מלעיל; Ochla w'ochla (ed. Frensdorff Nr. 45): כ״ב זוגין מן חד וחד נסבין ו׳ בריש תיבותא ו׳ בסוף תיבותא חד מלרע וחד מלעיל. ולית. Bei genauer Betrachtung sind es homonyme Verba, welche sich nur dadurch unterscheiden, daß bei je einem das voraufgehende ו ein Schewa hat, oder וְ copulativum ist, und je das andere ein Patach hat, oder das sogenannte ו conversivum (ו augmentale, וַ zur Bezeichnung des tempus historicum). Das erste Paar lautet in M. f. וַיִּתְּאוּ—וַיִּתְּאוּ und in Ochla וַיִּצְבְּרוּ—וַיִּצְבְּרוּ. Das erste wird durch מלרע und das andere durch מלעיל bezeichnet. Bis auf das Wort ויתאו sind sie sämmtlich Verba in der dritten Person Plural, die das eine Mal mit וְ und das andere Mal mit וַ vorkommen [1]).

---

[1]) M. f. will nur 22 Paare (זוגין) aufzählen, hat aber 23. Ochla dagegen zählt richtig 22, hat aber zum Schluß: ולבד ממסורתא יאכלו ענוים וְיִשְׁבָּעוּ und כמרעיתם וַישבעו. Es ist ein späterer Zusatz. Dieses Paar hat M. f. mit aufgenommen, daher der Widerspruch zwischen der Aufschrift und der Aufzählung (Frensdorff zu dieser Nr.). Das Paar ויתאו ist per nefas hinzugezogen: וְיִתְּאוּ המלך יפיך (Ps. 45, 12) und ויתאו דוד

– 2) 11 (12) oder 16 Wörterpaare, in denen je bei einem eben so ein ו mit Schwa und einem andern mit Patach vorkommt, und zwar bei 11 (12) Verba mit ו augmentale und darauffolgendem י (z. B. וַיֵּדַע—וַיֵּדַע, וַיִּנְפַּשׁ וַיִּנְפַּשׁ), zwei Imperativformen עלה ומות (Deuteron. 52, 50) und ברך אלהים וָמוּת (Hiob 2, 9), zwei Substantiva וּבֹקֶר וראיתם (Exod. 16, 7), ערב וָבֹקֶר (Ps. 55, 18), וָהֶגֶה—וְהֶגֶה und endlich bei dem Wortpaar, von dem das eine ein Verbum ist וּמַשׁ חצי ההר (Zach. 14, 4), und sein Zwilling ein Eigenname וגתר וָמָשׁ (Genesis 10, 23). M. f. hat dafür zwei Artikel, einmal (sub ו 3) י״ז זוגין מן חד חד חד מלרע וחד מלעיל ו׳ בראשיה und das andere Mal (sub ו gegen Ende) י״ב זוגין נסכין ו׳ (ו״י leg.) בריש תיבותא חד מלרע וחד מלעיל, Ochl. Nr. 46: י״א זוגין מן חד מלרע וחד מלעיל ו׳ בראש תיבותא ולית, und nach der Aufzählung noch der Zusatz: ולבד ממסורתא: וַיִּשְׁבַּע—וַיִּשְׁבַּע[2]). 3) 20 gleiche Wörterpaare mit eben solcher Differenz bei ו, dem darauf ein א folgt. M. f. (folgender Artikel): חד מן נ׳ (כ׳ leg.) זוגין מן חד חד, חד מלרע וחד מלעיל וא׳ ברישיה; Och. Nr. 47: נ׳ זוגין מן חד וחד, חד מלרע וחד מלעיל וא׳ בריש תיבותא ולית und der Zusatz: ולבד ממסורתא וָאֶשְׁמְעָה וָאֶשְׁמְעָה. Es sind 19 (20) Verbalformen in der

---

(Chron. I, 11, 17). Denn das Ende ו ist hier, ungleich den übrigen, radikal und nicht Endung, und der Ps.-Vers ist genau genommen ebenfalls perf. histor. ἐπιθύμησεν, Septuag. Es ist ein Factum, von dem der Psalmist spricht, da die שגל, „die Frau", dem Könige zur Seite steht, so muß dieser doch schon früher ihre Schönheit gewünscht oder sie wegen ihrer Schönheit gewünscht haben, also auch וַיִּתְאָו.

[2]) Die Ausgleichung der Differenzzahl in der Aufschrift und der Aufzählung hat Frensdorff in Annotationen zu dieser Nr. richtig gegeben. Es folgt aber daraus, wie unzuverlässig die masoretischen Werke copirt wurden, nicht blos Mas. f., sondern auch Ochla. Aus dem öfter dabei angebrachten Zusatz ולבד ממסורתא ergiebt sich, daß der erste Masoret, welcher die Paare (זוגין) zusammengestellt hat, nicht unfehlbar bibelfest war, da er Beispiele ausgelassen hat, obgleich er angiebt ולית.

ersten Person Singul., je das eine mit ו copul. und das andere mit ו augment. Ein Paar hat das Subst. אח, einmal וְאָח לצרה יולד (Spr. 17, 14) und das andere גם בן וָאָח אין לו (Koh. 4, 8). 4) 21 Paare, in denen das Präfix כ das eine Mal כַּ (כָּ) und das andere Mal כְּ (כִּ, כַ) lautet: M. f. כ 1: א״ב דלוג מן כ׳ב׳ חד מלרע וחד מלעיל נסבין כ׳ ברישיה וליה. Och. Nr. 11. — 5) 18 Paare bei Wörtern mit ל im Anfang, in denen das ל einmal Schewa (oder das verlängerte Chirek) hat, und das andere Mal Patach (oder Kamez), nur in Ochla enthalten: י״ח זוגין מן חד וחד . חד מלרע וחד מלעיל ל׳ בריש תיבותא וכל חד ליה. Es sind 16 Substantiva mit ל im Anfang, in denen das Präfixum ל einmal mit לְ und das andere Mal לַ lautet (לְמבול לַמבול), 2 von denen je das zweite mit Kamez (לְמַיִם—לָמַּיִם und לְנגע—לָנגע), ein Paar, das eine Substant. und das andere Partic. לְבָאִים—לַבָּאִים und ein Paar Infin. und Partic. לִמְחוֹת—לַמְחוֹת מְלָכִין. Außerdem noch 36 Wörter mit ל, die nur je zwei mal vorkommen, eben so, wie לָאַט o b e n, לְאַט u n t e n, und 37 einzelne Wörter mit לָ oder לְ eben so bezeichnet (Ochl. Nr. 28—29 und 26—27 dazu F.'s Annotationen. — 5) 11 Paare mit Präfix. ב. M. f. s. v. ב 2: י״א זוגין חד מלרע וחד מלעיל נסבין ב׳ בריש תיבותא. Ochl. Nr. 49, ebenso mit dem Zusatz וליה, mehr dergleichen kommt nicht vor, und gleich darauf der dementirende Zusatz: ולבר ממסורתא, noch ein Paar. בִּשְׁתִי או בערב (Lev. 13, 48) und בגבורה ולא בַשְּׁתִי (Koh. 10, 17). Auch hier wird das Wort mit Schewa als מלרע und das mit Patach מלעיל bezeichnet. — 6) 11 Paare von Verben im zweiten Mascul. und dritter Person Femin., einmal mit ו und das andere mal mit וַ. M. f. s. ת 6: י״א זוגין חד מלרע וחד מלעיל ות ברישה. Ochl. Nr. 50: י״א זוגין מן חד חד מלרע וחד מלעיל ות׳ בריש תיבותא וכל חד ליה. — Es sind Verba in Imperfectform mit ו copul. und

ו augment. Endlich 7) 42 Wörterpaare, die sich nur durch eine geringe Vocalisation unterscheiden. M. f. s. א׳ 24: א״ב חד וחד . חד מלעיל וחד מלרע ולית דכותהן. Ochl. Nr. 5: א״ב מן חד וחד . חד מלעיל וחד מלרע דלוג ולית דכותהן. Diese Nr. ist die allermerkwürdigste. Die Wörter mit וֹ und וּ (auch ֻ) werden als מלעיל bezeichnet gegen solche, welche ֽ oder ֻ haben. אֲכֹל und אֲכָל, אָמֹר und אֲמָר, תְּאוֹמִי und תָּאָמֵי; הַמְשׁוֹל und הַמְשֵׁל; הוֹדִיעֻנוּ und הוֹדִיעֵנוּ; צֹאַת und צֵאַת. Nicht bloß das kurze Kamez קמץ חטף wird gegen חולם als מלרע bezeichnet, sondern auch das lange Kamez, wie אֹנֵס (als מלעיל) und אָנֵס (als מלרע), לִשְׁבוּיִם und לִשְׁבָאִים, ferner מִשְׁקֹלֶת und מִשְׁקָלֶת, שְׁפָטוּנוּ und וּשְׁפָטָנוּ. Dagegen wird das Kamez als מלעיל bezeichnet, während das Patach מלרע: קְרָאָנִי (מלעיל) und קְרָאַנִי (מלרע). Selbst das Kamez Chatuf gegen das Chirek: נָפְלוּ (מלעיל) und נִפְלוּ (מלרע). Der Annotator zu Ochla fügt auch hierbei noch ein Paar hinzu ולבד ממסורתא, nämlich כצרף und כִּצְרָף.

Was soll hier „oben, unten" bedeuten? Wir stehen vor einem masoretischen Räthsel, dessen Lösung bisher nicht einmal versucht wurde. Die Erklärer Elia Levita, Lonsano und Frensdorff geben nur die aus der Aufschrift folgenden Thatsache wieder. Der Letzte in der masoretischen Worterklärung (Masora magna S. 8: „מלעיל, „oben" (Gegensatz מלרע) wird gebraucht, um lange Vocale zu bezeichnen, im Vergleich zu verhältnißmäßig kürzern, z. B. Cholam gegen Kamez, Patach, und bei den Bedienungsbuchstaben בוכל, wenn sie einen natürlichen (?) Vocal haben, im Gegensatz zum Schwa oder einem aus Schwa entstandenen Laute." — Die Thatsache ist nicht einmal richtig gegeben. Denn die Quantität des Vokals ist gar nicht berücksichtigt, da auch Cholam gegen Zere differirt (beide sind doch aus Diphtongen entstanden (טטים), und müßten doch quantitativ gleich sein).

Noch mehr, Kamez, das gegen Cholam als „unten" bezeichnet wird, gilt gegen Zere als „oben" זרוע (מלעיל), זרוע (מלרע).

Nur die Vergleichung mit dem Entwickelungsgang der syrischen Vocalzeichen kann eine befriedigende Lösung dieses masoretischen Räthsels herbeiführen. —

Es ist den semitischen Philologen bekannt, daß sich im Syrischen zweierlei Vokalisationssysteme ausgebildet haben. In dem einen, jetzt allgemein eingeführten System sind die Vocalfiguren aus den griechischen Vokalzeichen gebildet, in dem anderen dagegen werden die Vokale nur durch einfache oder doppelte Punkte oben oder unten gegeben. Das erstere ist das abendländische und das andere das morgenländische System. Jenes ist bei abendländischen Syrern, den Jakobiten oder Monophysiten ausgebildet worden, deren Hauptsitze Edessa, Antiochien und Armenien waren, dieses dagegen bei den orientalischen Syrern, den schismatischen Nestorianern, welche ihre Centren in Nisibis und in der Gegend des Tigris hatten. Nennen wir das gräcisirte System das jakobitische und das Punktationssystem das nestorianische. Die durchgreifende, aus dogmatischer Haarspalterei entstandene Spaltung der beiden Sekten, fand seit der Schließung der Schule in Edessa 489 und der Auswanderung der nestorianischen Schismatiker mehr nach Osten statt [1]). Vor dieser Spaltung gab es selbstverständlich keine Differenz in Bezug auf die Vocalisation oder vielmehr, es konnte keine geben, da die syri-

[1]) Die Entstehung der syrischen Vocalzeichen hat am lichtvollsten behandelt in mehreren Artikeln Abbé Martin a) in Journal Asiatique 1869 I, p. 224, Jaque d'Edesse et les voyelles syriennes. b) das. II, p. 245 fg. Tradition karkaphienne ou la masore chez les Syriens. c) 1875 I, p. 81 fg. Histoire de la ponctuation ou de la Masore chez les Syriens. Auch d) Jg. 1872 I, 240 fg., Besprechung der von M. W. Wright herausgegebenen syrischen Schriften und besonders des Catalogue of Syrian Manuscripts in the British Museum, e) auch II p. 408 fg.

schen Texte bis dahin eben so ohne irgend welche vokalische Bezeichnung waren wie die hebräischen. Auch zwei Jahrhunderte nach der Spaltung ist keine Differenz bemerkbar. Die Vokale in den Texten waren nur, wie im Hebräischen, nothdürftig durch die Halbconsonanten א, ו, י und allenfalls noch durch ה bezeichnet. Aber diese Bezeichnung war weder allgemein, noch constant [1]). Nach und nach wurden Punkte (נוּקְזֵא) eingeführt, aber nur in beschränktem Maaße. Diese spärlich angebrachten Punkte hatten Anfangs lediglich diakritische Bedeutung, zur Unterscheidung gleichgeschriebener, aber verschieden vokalisirter und verschieden bedeutender Wörter, wie הִו mit einem Punkte unten „e r" und הוֹ (zusammengeflossen aus הוהא) mit einem Punkte oben „j e n e r", eben so Fem. הִי, sie, und הוֹ (הָוֹ zusammengefl. aus היהא), הִוא (הָוָא) Präterit. zum Unterschiede הוֹא (הָוֵא) Partic., ferner das הֹ fem. (לָה) zum Unterschiede von M. לֵה und noch bei häufig vorkommenden Wörtern wie אֹמֵר, und endlich noch das Pluralzeichen (סֵנְיֵא), zwei Punkte unten zum Unterschiede von derselben Wortform im Sing. [2]). Im Verlaufe kam man darauf, daß es noch mehr Homonyma giebt, welche der wenig kundige Leser nicht unterscheiden kann. J a k o b E d e s s e n u s, der erste umfassende syrische Grammatiker, bemerkte in einem Briefe an Georgius von Sarug, daß in einem einzigen Satze das ähnliche Wort viermal, aber in verschiedener Bedeutung vorkommen kann, wie z. B. עבדא אינתתא מרתא עבדא חד ותרין והידין פקדא לעבדא ולאמהתא למעבד עבדא סניא [3]). Eine begüterte Frau macht (עָבְדָא) eine A r b e i t und

[1]) Martin c. p. 98 fg.

[2]) Das. p. 109.

[3]) Epistola Jacobi Edesseni ad Georgium Sarugensem ed. Martin und [illegible]. Philipps, auch mitgetheilt in J. A. 1869 I, p. 467, vgl. über eine [illegible]ihe von Homonyma das. p. 315 und Zeitschr. d. d. morgenl. G. 1876 [illegible] 529, citirt von N e s t l e.

zwei (עַבְדָא) und sie befiehlt ihren Knechten (עַבְדֵא) und Mägden, viele Arbeiten (עָבְדֵא) zu verrichten. Zur Unterscheidung wurden daher mehr als früher Punkte angewendet. Diese Punkte hatten Anfangs nur diakritische Funktion, wie derselbe Jakob Edessenus ausdrücklich angiebt. Er hebt hervor, daß die Copisten wissen müssen, wie man die Punkte setzen soll, um die Wörter zu unterscheiden — damit unterschieden werde eine Wortform von der anderen, wenn es möglich ist [1]). Martin macht diesen Umstand mit aller Entschiedenheit geltend, gegenüber der Behauptung Ewald's und Anderer, welche den Punkten von vorne herein phonetische oder vokalische Funktion vindiciren.

Ein großer Uebelstand war aber bei dieser Punktation, daß die Copisten die Lage des Punktes verwechselten und gewissermaßen oberst zu unterst kehrten. Außerdem war es zweifelhaft, über welchen Buchstaben des Wortes der Punkt gesetzt werden soll. Die Grammatiker im 7. und 8. Jahrh. mußten daher Regeln über Regeln aufstellen, in welchen Fällen der Punkt oben (מן לעל), und in welchen unten (מן לתחת) gesetzt werden soll [2]). Der häufige Gebrauch der diakritischen Punkte bald oben, bald unten, bald auf dem einen und bald auf dem anderen Buchstaben des Wortes führte gewiß darauf, mit gewissen Punkten phonetische Eigenheiten zu verbinden, oder sie als Vocalzeichen zu gebrauchen. Daher erhielt das syrische Wort נוקוא

---

[1]) Zeitsch. das. בדעון איננא וָלֵא להין דנסימון להון נוקזא ונפרישין שמהא
ברִיתָא וְכַרִיתָא מן הליו דַכָרין וַכָרָוָתא . לותהי דנתפרש הדמא
מן הלין אחרנא דדמין לֵיה אָן מציא.

[2]) Vgl. Zeitschr. d. d. m. G. a. a. O. כל נוקזא דמן לעל מן
הדמא מתתסים על זבנא דעתיד משודע . . כל דין דמן לתחת . . מתתסים
על זבנא דעבר משודע . . . אמרי גיר דמן לעל ומן לתחת אית לֵה הנו
ין הו עלין שוריא דהדמא ולא מן תחתיא לאפי משעתא מן לתחת מודע
על פרצופא תרינא בזבנא דעבר.

„Punkt" auch die Bedeutung „Vocalzeichen". Nur auf diese Weise kann man sich die Entstehung des syrischen Punktationsvokalsystems vorstellen. Diese Entwickelung hat Nestle richtig erkannt (a. a. O.): „Jedenfalls ist die diakritische Bedeutung (der Punkte) die ursprüngliche gewesen, ganz natürlich aber ist die vocalische übergegangen; war die Form bestimmt, so war auch der Vocal gegeben."

In wie fern soll aber die Lage oder Stellung des Punktes die Natur des Vocals entscheiden? Der Grammatiker Jakob von Edessa giebt darüber eine Andeutung, von der man aber nicht recht weiß, ob er einen bestehenden Gebrauch beschreibt oder eine eigene Regel aufstellen wollte. Er bemerkt: „Die Vokale sind zweifach, dicke und feine. Jedes Wort oder jede Wortform, welche einen dicken oder breiten Vocal hat, nimmt den Punkt von oben, wenn sie aber fein oder dünn sind von unten. Wenn sie in der Mitte zwischen grob und fein sind, und es giebt andere, welche ihnen in der Schrift gleich sind, nehmen sie zwei Punkte an, einen von oben und einen von unten und ein solcher wird genannt mpagdono (Zaum)" [1]).

Diese bis tief in das siebente Jahrhundert hineinreichende syrische Punktation verhilft uns zur Lösung des im Anfange angeführten masoretischen Räthsels. Es ist unbestreitbar, daß sie im Syrischen, so auch in den angeführten Beispielen מלעיל bedeutet: ein Zeichen oben, und מלרע ein Zeichen unten. Unter diesem Zeichen ist ohne Zweifel ebenfalls ein Punkt zu verstehen. Ferner der obere Punkt deutet eine gewisse Reihe von Vo-

[1]) J. A. 1869, I, 471 פנת קלא עין ונקדן . תוב דין כל פתגמא אוכית הדמא איכא מן דעבא או פתא בכרת קלא . תמן שקל מן לעל נוקד איכא דין דנקד או קטן מן לתחת . אידין מצניא איתוהי דקטינא ועביא ואי אתריא בשוין לה בכתיבתא . תרון נוקוא שקל חד מן לעל וחד מן לתו ומתקרא הוא הנא מפגדנא.

kalen an und der Punkt unten eine andere Reihe. Die syri-
schen und die masoretischen Bezeichnungen decken sich vollständig;
in beiden hat die Lage des Punktes sowohl diakritische als auch
phonetische Bedeutung. Mit Bestimmtheit geht daraus hervor,
daß diese masoretische Bezeichnung aus einer Zeit stammen muß,
in welcher die Vocalzeichen, sei es die babylonischen oder
die tiberiensischen, noch nicht eingeführt waren; denn
nach Einführung derselben war die Unterscheidung von Homo-
nyma durch „oben" und „unten" völlig überflüssig. Wir
besitzen demnach an diesen masoretischen Notizen die Rudimente
der Vocalisation, wie die Punkte auch im Syrischen die Urele-
mente des Vocalisationssystems anzeigen.

Um aber aus diesen Andeutungen brauchbares Kapital zu
machen, muß die Vergleichung mit dem Syrischen noch weiter
geführt werden. Die Regel, welche von Jakob Edessenus für
das Syrische aufgestellt wird, daß die groben, dicken, d. h. stark
klingenden Vocale, durch einen obern Punkt, die feinen, dünnen,
d. h. schwächerklingenden, dagegen durch einen untern Punkt be-
zeichnet werden sollen, ist zu unbestimmt, um daraus eine Ana-
logie ableiten zu können. Viel mehr Vergleichungspunkte bietet
der Einblick in die syrischen Handschriften. Bis zum siebenten
Jahrhundert wird die Punktation nur selten angewendet, und
zwar nur, um Unterscheidungen von Wörtern und Wortformen
anzudeuten. Gebraucht wird der obere Punkt für die Vocale
a (פתחא) und o (זְקָפָא, das durchaus o gesprochen wurde) und
eben so für die Diphtonge ai und au. אַיְדָא zum Unterschied
von אִידָא, הוֹ (הַוֹ) zum Unterschied von הִו (הוּ). Der Punkt unten
dient constant für die Vocale e (רבצא) und i (חבצא). Für den
Laut u dagegen ist die Lage des Punktes inconsequent, bald
unten כֻּל (כול), תֻּוב, bald oben die Imperativ-Form in פֻּוק,
כֻּתּוֹב und besonders die Suffixa כֹּון und הוֹן.

Vergleichen wir damit die Angaben oder Andeutungen

er Masora; sie scheinen rationeller und consequenter zu sein.
Zum Unterschiede des ו, welches zweierlei Bedeutungen hat,
ir das historische Tempus und für die Verbindung, und in dem
ten Falle den Vocal a mit Verdoppelung und das andere Mal
n Schnellvocal (Schewa mit seinen Vicarien i oder u) hat,
urde der Vollvocal mit dem obern Zeichen und der Schnellvo-
l mit dem untern Zeichen versehen וֹ und וִ (וְ, וֶ, וּ) [1]). 2) Eben
wurde verfahren bei der Unterscheidung der Präfixa ב׳, כ׳, ל׳,
nachdem sie den Vocal a (für die Determination) oder den Halb-
kal haben, also בֹּשאת (בַּשאת) und בִּשאת (בִּשְׁאֵת), ebenso כֹּאהל—
כִּ, כֹּארזים (כָּאֲרָזִים) und כִּארזים (כַּאֲרָזִים), לֹמים und לִמים.
Wenn aber complicirte Homonyma vorkommen, scheinen die
kale abgewogen (qnantitativ angesehen) worden zu sein. Die
ngeren wurden durch oben und die kürzeren durch unten
eichnet. Als lang gelten consequent Cholam und Schurek
so ō und ū). Diesen gegenüber sind alle übrigen relativ
zer. Daher nicht bloß ארחות und ארחֹת, דֹּעכו und דֹּעכו, son-
n auch gegen langes ē הודיעֻנו und הודיעֵנו, vielleicht, weil Zere
aus Kamez und Chirek entstanden angesehen wurde; daher
Benennung קמץ קטן (vgl. w. u.). Dagegen wird Kamez
länger gegen Patach mit dem obern bezeichnet, und ebenso
mez Chataph gegen den schwächsten Vocal i, welcher sich nur
ig von Schewa unterscheidet נֹפלו (נָפְלוֹ) und נִפלו (נִפְלוֹ).

---

[1]) Auch wird unterschieden, wo das ו eine consecutive Nüance hat
daher וָ lautet von dem, welches rein copulativ ist und daher
dem Labialen ו lautet. Also (וָמֻת) ברך אלהים וֹמת, „so wirst du
en", und עלה וִמת כהר (וּמֻת), „geh' hinauf und stirb". Eben so wo
ו Kamez Euphonicum hat bei einem מלה זעירא in Verbindung וָבֹקר
וָבֹקר.

Diese masoretische Notiz setzt also schon die Kenntniß
der Quantität mancher Vocale voraus, und diese Thatsache
für die Entwickelung der hebräischen Grammatik von Bedeutu
Noch andere, bisher eben so wenig verstandene masoretische
deutungen werden uns noch auf andere Entdeckungen füh
Ehe diese Untersuchung angestellt wird, ist es nothwendig zu
mitteln, ob die Unterscheidung der Homonyma dem Syris
entlehnt ist oder Selbstständigkeit hat. Diese Frage führt uns
Untersuchung der andern: in welchem Jahrhundert sind im Sy
schen die gräcisirten Vocalzeichen eingeführt worden. Denn da
giebt es wenigstens einen historischen Anhalt, welcher für die hebr
schen fehlt. Allerdings, die von Wiseman aufgestellte A
nahme, daß Jakobus Edessenus (st. 710) sie für die abendländisch
Syrer oder Jakobiten eingeführt habe, daß also der Gebrauch d
selben etwa gegen 700 aufgekommen sei, hat Martin auf's Grün
lichste widerlegt, da die von Jakobus selbst geschriebenen Codi
noch nicht diese Zeichen haben; nur hin und wieder sind sie in ei
gen alten Handschriften in späterer Zeit von einer anderen Ha
hinzugefügt worden. Außerdem hat dieser syrische Grammati
sich noch damit geplagt, wie durch Setzung von Punkten
Zweideutigkeit mancher Wörter beseitigt werden könnte. Folgl
kann er nicht die griechisch-syrischen Vocalzeichen eingeführt
ben. Wohl aber hat er die Anregung dazu gegeben. Es w
erzählt: Paulus von Antiochien sei den Bischof von Ed
angegangen, neue Zeichen zum syrischen Alphabet einzuführ
um dem Schwanken der Aussprache zu steuern. Dieser aber h
es abgelehnt, weil dadurch die alten Schriften in Vergessen
gerathen würden; er habe aber gezeigt, wie es möglich sei,
habe dazu sieben neue Vocalzeichen, und ein Zeichen für
griechische π gegeben. Er habe auch das Rukoch (Aspirati
durch unten gesetzte Zeichen unterschieden, wo eigentlich das

chen für Kuschoi (Aufhebung der Aspiration) stehen sollte [1]). Diese Nachricht wird durch eine Notiz bestätigt, welche Abbé Martin in einem casenatischen Codex entdeckt hat. An einem aramäischen Satze: בניחו תחין אורחי אמן („in Glück möge leben unsere Mutter Edessa") sind die 7 Vokale mit den Namen der Vokalzeichen belegt (nämlich עצצא, חבצא ꝛc. einige noch mit Epitheta), dabei aber auch die gräcisirten Vocalzeichen angebracht, mit der Bemerkung: Die geschrieben sind mit der alten Schrift (Zeichen) und mit der heutigen in folgender Weise [2])". Es ist aber auch dabei angegeben, von wem [3]) diese griechischen Zeichen juxtaponirt sind, nämlich von Jakob Edessenus, und ebenfalls mit der Bemerkung, daß er Scheu getragen, sie einzuführen.

Daraus geht zwar mit Entschiedenheit hervor, daß die Einführung dieser Vocalzeichen zum Gebrauch nicht auf Jakob Edessenus zurückgeführt werden kann, aber es folgt jedenfalls daraus, daß er die Anregung dazu gegeben hat. Allgemein eingeführt wurden sie erst von der eigenen grammatisch-exegetischen Schule der Karkaphiten (קַרְקַפְיָא, von einem noch nicht ermittelten sog. Kloster), wie Martin mit Recht behauptet hat. Denn diese Schule hat die gräcisirten Vocalzeichen consequent und für beständig in ihren Schriften gebraucht. Die

---

[1]) Bar-Hebräus (Abupharg') mitgetheilt von Assemani (Biblioth. orient. I, p. 478), schon von Michaelis Vater und Sohn zur syrischen Grammatik citirt.

[2]) Codex Cas. F. IV, 7. bei Abbé Martin J. A. 1869 I, p. 455 fg. דמת כתבא בכתבא עתיקא ודיומנא ברושמא הנ, darauf der Denkers wiederholt בניחו תחין ꝛc.

[3]) Das. מטל ידעא זועניא דאפק ספקא יעקוב חסיא אורהיא בדוכת נוקזא ולא אעל אנון בכתבא מטל אבדנא דכתבא עתיקא דהד. Von dem Schema der Vocale, welche der fromme Bischof Jacob Edessenus producirt hat; er hat sie aber nicht in die Bücher eingeführt wegen (möglichen) Unterganges der alten Schriften."

Karkaphiten gehörten der abendländischen, jakobitischen Kirche an und haben sich mit griechischen Uebersetzungen und Werken beschäftigt. Als Beweis kann auch angeführt werden, daß die karkaphitische Schule nur fünf Vocale angenommen hat, während Jakob Edessenus sieben bis acht zählte (nämlich neben dem stets kurzen פתחא a und dem stets langen אפקי o, die übrigen drei bald kurz (כריא), bald lang (אריכא), also im Ganzen acht). Diese fünf Vokale sind ebenfalls bei dem Denkvers angebracht: בַּר חוּבִי קָרָא לִי [1]). Und gerade das gräcisirte Vokalzeichensystem hat nur fünf, nämlich das פתחא a nach dem griechischen $\bar{A}$ gezeichnet, das אעצע nach dem griech. $\bar{ov}$, das אפקי o nach dem griech. *o* oder $\bar{\omega}$, das רבוצא e nach dem griech. $\bar{e}$, und endlich das חבוצא i nach dem griech. $\bar{I}$). Folglich ist das karkaphitische System bei den Jakobiten durchgedrungen und damit auch die fünf griechischen Vocalzeichen. So weit die von Martin geführte Untersuchung über den Ursprung der gräcisirten Vocalzeichen. Er schließt sie mit dem Resultat: 1) daß die karkaphitischen Lehrer das System der abendländischen Vocale reformirt, 2) daß sie es nach Jakob von Edessa ausgeführt, und 3) daß sie die gr. Vocale eingeführt haben, welche diese 5 vokalischen Laute ausdrücken [2]).

Das Resultat ist demnach, daß das syrisch-abendländische (jakobitische) Vokalzeichen-System frühestens nach 710 allgemein in Gebrauch gekommen ist. Wie steht es nun mit den hebräische Vokalzeichen? Die Oberflächlichkeit war schnell bei der Hand, das diktatorische Urtheil abzugeben, die jüdischen Nakdanim haben es den Syrern nachgethan. Ewald, welcher nur punktirte syrische Handschriften, welche dem 10. oder noch späteren Jahrhunderten angehören, vor Augen hatte, hat voreilig ein quasi physiologisches

[1]) Vgl. Martin J. A. 1872 I, 428 fg. und 1875 I, p. 168.
[2]) Das. 1875, p. 170.

System von den syr. Punkten aufgestellt, und das apodiktische Correlat hinzugefügt, das Hebräische sei Imitation des Syrischen. Als man gar in den vierziger Jahren neben der alten (tiberiensischen) Vocalisation eine neue, die babylonisch-assyrische, für das Hebräische entdeckt hat, so war die Parallelisirung und Systematisirung fertig: Im Syrischen zweierlei Vocalisationsmethoden, und ebenso im Hebräischen, die syrische ist alt, folglich haben die Juden es den Syrern abgeguckt.

Aber die ganze Analogisirung ist grundfalsch. Allerdings kann wohl als sicher angenommen werden, daß die Vocalzeichen in dem babylonischen System aus der Verkümmerung der hebräischen vokalischen Consonanten entstanden sind, wie Pinsker es richtig aufgestellt hat [1]). Dasselbe Verfahren ist also im jüdischen Kreise, wie im syrischen eingeschlagen worden. Aber an eine Entlehnung aus dem Syrischen ist nicht zu denken. Abgesehen von der Ungleichheit der Figuren und der Benennungen (denn das פתח, welches dem פתחא gleich ist, wurde in der alten Zeit משמא, langgezogener horizontaler Strich genannt, so wie Segol צברא (משמא), also abgesehen davon, haben doch die orientalischen Syrer niemals die Buchstaben-Vocal-Zeichen angenommen. Und die babylonisch-persischen Juden haben doch mit diesen mehr Berührungspunkte gehabt, als mit den abendländischen Syrern. Es gab eine nestorianische Schule in Machuza, wo seit der Zeit der talmudisch-amoräischen Lehrer eine bedeutende jüdische Gemeinde bestand, und wo Raba eine Schule hielt. Ein Hauptlehrer der Nestorianer war Narsaï aus Anbar bei Pumbaditha. Ein bedeutender Grammatiker dieser Sekte Joseph von Ahwaz stammte aus בי רומאי, Hufistan, wo ebenfalls Juden wohnten [2]). Und gar erst Nisibis,

[1]) Einleitung in das babylon.-hebr. Punktationssystem S. 8.

[2]) Vgl. darüber Assemani Bibliotheca Orient. III, 1 nach dem Register.

der Hauptsitz der Nestorianer, hatte eine große jüdische Gemeinde! Kurz, wenn von einer Entlehnung grammatischer Eigenheiten seitens der morgenländischen Juden von den Syrern die Rede sein kann, so könnte es nur von den Nestorianern sein. Aber, wie gesagt, diese sind stets bei dem Punkt-System geblieben, und haben die gräcisirten, d. h. aus Buchstaben herausgebildeten Vocalzeichen völlig ignorirt. Von den abendländischen Syrern in Emesa, Antiochien und Armenien waren aber die babylonischen Juden räumlich zu entfernt, um von ihnen anzunehmen. Folglich können ihre Schreiber (סופרים) oder Vorleser (קראי) nicht von ihnen ihr Vocal-Zeichen-System angenommen, sondern müssen es selbständig erdacht und eingeführt haben. Dieses negative Argument, denke ich, ist unwiderleglich.

Es scheint sogar, daß die babylonisch-persischen Juden, die Madinchaï, noch *vor* den abendländischen Syrern oder den Karkaphiten das Buchstaben-Vocal-System gehabt haben müssen. *Anan*, der Stifter des Karäismus, trat 761 auf. Dieser machte es jedem seiner Bekenntnißgenossen zur Pflicht, selbstständig in der Schrift zu *lesen*, zu *forschen* und daraus die religiösen Pflichten zu deduciren. Seine Hauptlehre, welche das auf Tradition und Autoritäten beruhende rabbanitische Judenthum umstürzte, lautete: חפשו באורייתא שפיר (von Jephet b. Ali mitgetheilt): „suchet gründlich in der Thora". Er muß also vorausgesetzt haben, daß jedermann im Stande sei, zu forschen, d. h. zu lesen und den Zusammenhang wie die Bedeutung des Gelesenen zu verstehen. Wer ein *Kara*, *Karäer*, sein wollte, mußte den Text geläufig und mit Verständniß *lesen* können. Aber wie wäre das ohne Vocalzeichen möglich gewesen? Ohne diese konnten allenfalls die Geübten den Text verstehen, aber nicht *Jedermann*. Folglich müssen im *Morgenlande*, d. h. in der Euphrat- und Tigrisgegend um 760 bereits die *Vocalzeichen* mit allen Chikanen *eingeführt* und

allgemein bekannt gewesen sein. Folglich müssen die masoretischen Notizen, welche Vocalzeichen durch Punkte andeuten, älter als das achte Jahrhundert sein.

Wie viel älter? Ja, dafür giebt es keinerlei Anhalt. Luzzato hat allerdings richtig gefolgert, daß R. Abba b. Kahana und R. Acha (im 4. Jahrh.), welche Gelegenheit hatten, von Vocalpunkten zu sprechen, noch keine Ahnung davon hatten [1]). Zu Ende desselben Jahrhunderts schrieb Hieronymus: Vocalibus in medis litteris perraro utuntur Hebraei (unter sehr selten meint er die Lesemütter אוי). Ebenso wenig kennt die zweite Partie in Massechet Sopherim (VI—IX), die masoretischen Inhalts ist, und dem 6. oder 7. Jahrhundert angehört, die Vocalzeichen. Man könnte noch hinzufügen, daß das Sepher Jezira und אותיות דר' עקיבא, welche beide Spielerei mit Buchstaben treiben, auch nichts von Punkten erwähnen, und diese gehören vielleicht gar dem 8. Jahrh. an. Allein dieses argumentum e silentio beweist nicht viel. Die Vocalzeichen sind gewiß erst allmälig eingeführt worden, und zwar nicht von autoritativen Collegien, sondern von den Elementarlehrern, die zugleich Copisten waren, und daher סופרים, ספריא genannt wurden, und auch als Vorleser (קראי) fungirten. Sie hatten dafür zu sorgen,

---

[1]) Luzzato beweist es (ויכוח על חכמת הקבלה p. 83) aus dem Passus des Midrasch zum Hohenl. zu 2, 11: תורי והב נעשה לך : ו התורה שלמד אלקולאון ברעתו של הקב"ה . עם נקודות הכסף : ר' אבא בר כהנא אמר אלו האותיות . ר' אחא אמר אלו היניות. Näher lag doch bei dem Schlagworte נקודות von Punkten zu sprechen. (Das räthselhafte Wort אלקולאון ist vielleicht zu lesen und zu erklären אקולוחיא = ἀκολουθία der Reihe und Ordnung nach; es entspräche dem Worte תורי.) — Der öfter in der talmudischen Literatur vorkommende Ausdruck נקודה bedeutet keineswegs (nach Geiger) einen selbstständigen Punkt im Texte, wie Midr. Sam. c. 23. von den Buchstaben im Brustschild des Hohenpriesters: אמילו היה חסירה נקודה אחרת לא היו מכפרין, sondern bedeutet einen Strich beim Buchstaben (vgl. Brüll Jahrb. IV, S. 165).

daß auch wenig begabte Kinder den Text der heiligen Schrift zur Noth lesen können sollten, da innerhalb der Judenheit von je her allgemeine Schulpflicht eingeführt war. Für solche Kinder mußten vokalische Zeichen angebracht werden, zuerst, wie angegeben, nur seltene Punkte gegen Verwechselung von Homonyma und dann ein vollständiges System. Das Bedürfniß nach Vocalzeichen war daher im jüdischen Kreise viel dringender als im syrischen. Sie können daher selbstständig und zeitlich noch vor den syrischen eingeführt worden sein. Aus der Elementarschule drang nach und nach die Einführung der Vocalzeichen zu den Erwachsenen. Aber sie erregte kein Aufsehen als Neuerung, um historisch notirt und datirt zu werden. Daher haben die mystischen Schriften, wie sehr sie auch mit Buchstaben spielten, keine Rücksicht auf die Punkte und Zeichen genommen, und ihr Stillschweigen beweist nichts gegen das Vorhandensein derselben. Im 9. Jahrh. konnte der Gaon Amram schon von ihnen als von längst Bekanntem sprechen und ihre Einführung den Weisen vindiciren: חכמים הם שתיקנו (הנקוד) לסימן.

Aus dem Resultat, daß vor der consequenten Vocalisirung des Textes einzelne Punkte diakritische Bedeutung hatten und dann auch phonetisch gebraucht wurden, läßt sich eine Erscheinung in dem Vocalisationssystem erklären. Die Vocalzeichen für Kamez, Schurek, Chirek und auch für Patach im babyl. System lassen sich aus der Verkümmerung von Buchstaben ableiten (vgl. w. u.). Aber wie kommt es, daß Cholam in beiden Systemen durch Punktation oben bezeichnet wird? Einen Vocalbuchstaben giebt es dafür nicht; denn der kleine verticale Strich (ı) im babyl. System ist für Schurek (וּ) verwendet worden. Woher leitete man das Zeichen ו oder וֹ ab? Erwägt man aber, daß noch vor Einführung der Zeichen ein Punkt oben zur Bezeichnung des Cholam gedient hat, daß man also gewohnt war, einen solchen Punkt ō oder au zu lesen (o. S. 357), so brauchte

man für diesen Vocal kein Zeichen zu erfinden, sondern konnte bei dem Gegebenen stehen bleiben. Die Tiberienser, welche alle Punkte unten setzten, konnten daher für Cholam den einzelnen Punkt oben setzen. Die Babylonier dagegen, welche sämmtliche Zeichen oben setzen, auch den Doppelpunkt Zere (ֲ) und den einzelnen Punkt für Chirek, waren daher genöthigt, für das Cholam zwei Punkte zu setzen, und zwar über einander (וֹ). Die Aehnlichkeit dieses Zeichens mit dem זקפא in dem nestorianischen System (ֲ) ist daher nur zufällig.

Noch eine andere Andeutung liegt vor, daß vor der Einführung der Vocalzeichen Punkte als Surrogat dafür gedient haben. Diese Andeutung steckt in einer gereimten Grammatik, welche Baer und Strack unter dem Titel דקדוקי הטעמים (Leipzig 1879) herausgegeben haben. Die Editoren vindiciren diese sg. Grammatik Ahron b. Ascher; es läßt sich darüber streiten, da sie wahrscheinlich von dem Vater Mose b. Ascher stammt, dem doch jedenfalls der Eingang angehört, der sich in des Letztern Machzora von 895 findet. Indessen gleichviel, ob der Verf. der Vater oder der Sohn war, gerade die Nr. 9—10 in diesem grammatischen Conglomerat, welche die Herausgeber geschickt aus verschiedenen Werken und Handschriften zusammengesucht haben, gehören den alten Masoreten an. Man erkennt es an der unbeholfenen, dunkeln Sprache, welche durch die elende, holperige Reimerei noch räthselhafter erscheint. Die beiden Nr. haben die Vokale zum Inhalte. Die L.A.A. sind durch Collationirung mehrerer Codices gesichert. In Nr. 9 wird nun auseinandergesetzt, daß der Inhalt der Thora gegebeu sei, durch Schrift, Sprache, Wort, in Buchstaben und Wörtern überliefert, auch durch Punkte ohne Zahl, durch die sieben Vocale und durch die Masora, welche das Plene und Defective anmerkt: סוד תורה . . . וכל אחת באחת קשורה . בכתב ולשון ואמירה . באותיות ותיבות מסורה

ונקודות עד לאין ספירה . . ובשבעה מלכים אחרה . . ובמסורת אשר הם סיג לתורה . כה חסרה ויתרה[1])

---

[1]) Meine Darſtellung, daß die beiden Ben-Aſcher Karäer geweſen ſein müſſen, iſt faſt wie eine Ketzerei angefochten worden. Aber die dagegen vorgebrachten Beweiſe (von David Oppenheim, Schapira und den Editoren Baer-Strack) klingen ſeltſam und können nicht überzeugen. Es genügt den Einwendungen Thatſachen entgegen zu ſetzen: a) Das von Moſe b. Aſcher geſchriebene, mit Vocalen und Maſora verſehene Machzora von 895 (d. h. die ganze Bibel, von der ein Theil in Kairo noch vorhanden iſt) wurde von ihm für einen שלמה בן יעקב geſchrieben, damit daraus an Sabbaten und Feiertagen für Karäer geleſen werden ſoll: אני משה בן אשר כתבתי זה המחזור של מקרא . . . מה שזכה יעקב בן שלמה הבבלי . . אשר הקדיש ללקראין בירושלים . . . העושים את המועדים על ראיית הירח יקראו בו בלם בשבתות וכחדשים וכמועדים. b) Die von Ahron b. Aſcher mit Vocalen und Maſora verſehene Bibel (jetzt in Aleppo) wurde geſchrieben, damit die karäiſchen Gemeinden in Jeruſalem darin in den drei Hauptfeſttagen leſen ſollten: זה המצחף השלם של עשרים וארבעה ספרים . . . ונקד ומסר אותו . . . אהרון בן אשר . . כדי שיוציאוהו אל הישיבות ואל הקהילות שבעיר הקדש בג' רגלים . . . לקרות בו . . Nun, die Rabbaniten haben in den Synagogen nie und nimmer eine vollſtändige Bibel zur öffentlichen Vorleſung gebraucht, ſondern nur den Pentateuch. Sie haben noch weniger ein Exemplar dazu gebraucht, das mit Vocalzeichen und Maſora und am allerwenigſten, wenn es mit Allotria, Epigraphen ꝛc. verſehen geweſen wäre. Folglich waren dieſe beiden jetzt als die älteſten bekannten Bibel-Codices, die für das öffentliche Vorleſen beſtimmt waren, lediglich für Karäer geſchrieben und von Karäern geſchrieben und vokaliſirt. Dieſes Argument hat keiner meiner Gegner widerlegt. Ich will aber jetzt ein unwiderlegliches Argument hinzufügen. In eben dieſer Nr. 9, welche von Schapira und Baer-Strack als Product eines der Ben-Aſcher geltend gemacht wird, kommt folgender Paſſus vor: סוד התורה . . התחלה הנחיל אל דברות עשרת ועוד משפט ואזהרה . קלה החמורה . . . על שלשה דרכים אמורה . רבם בדעת קשורה . . . ומהם בצוי אסורה ומהם בעדה עצורה לא ישתנו עד בלתי שמי שמרה. Statt בעדה עצורה hat ein Codex בכנסת עצורה. Was wollen die Schlagwörter בדעת und בעדה (oder בכנסת) ſagen? Die Editoren haben ſich nicht darum gekümmert. Es iſt aber leicht zu erklären: Die Karäer haben aus Verlegenheit neben dem Schriftwort noch zwei Quellen für die religiöſe Verpflichtung geltend gemacht (ähnlich den ſunnitiſchen Mohammedanern), die Analogie oder die Erkenntniß (דעת) und die Uebereinſtimmung innerhalb des Kreiſes der Anhänger. Das Letztere nannten ſie עדה oder קבוץ, ſpäter auch סבל הידושה. Nun

Was sollen die „Punkte ohne Zahl" bedeuten? Es wird aber weiter erklärt. Die Schrift der Thora sei vollkommen ohne Mangel; wenn aber eine Lesemutter fehle (Defective), so werde sie durch einen kleinen Punkt ersetzt. Wenn aber eingewendet wird: wozu aber ein Punkt bei Plene? so ist die Antwort, es sei ein Wink für die Jünger, Homonyma zu unterscheiden: כי כל המקרא שלם בלי חסרה. כי נקודה זעירה תעמד במקום האות נקודה חסרון האות תגחוה. כמו עֶצֶר וְחֵצָה וירושָלם ונב ושלה וכחמה להם.. בכל המקרא. ואם יתאמה כאמירה מה טעם נקודה על מלה יתרה כמו הך מלה חסרה? תשובתו הוא מהרה... כי הנקודה למד ואחוה לתלמידי תורה למען לא ישגו בין נורא לנורא. ובין שורה לסורה ובין צור לצור ובין עור לעור.

Also bei Defective wurden kleine Punkte gesetzt, aber auch bei Plene, als diakritische Zeichen. Folglich war der Text mit Punkten überfüllt. Darauf bezieht sich wohl ונקדות בלי ספירה. Selbstverständlich können dergleichen Punkte nur aus der Periode vor dem Vorhandensein von Vocalzeichen stammen.

(Schluß folgt).

---

sagt unser Grammatiker dasselbe: Die Gesetzpflichten sind theils an דעה gebunden und theils in der „Gemeinde" (עדה) erhalten. Und dieser Grammatiker, sei es Moses b. Ascher oder sein Sohn, soll nicht Karäer gewesen sein?

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung.)

Im innigen Zusammenhange mit dieser Legende steht nun die Sage von Epimenides, die zu dem weitern Kreise der „Sieben Schläfer" hinüberleitet.

„Epimenides ging einst ein verlorenes Schaf suchen und vom Regen überrascht, ging er in die diktäische Höhle (in Kreta), wo er in einen betäubenden Schlaf fiel. In diesem Zustande blieb er nach Einigen vierzig, nach Anderen sieben und fünfzig Jahre. Bei seinem Erwachen sah er voll Bestürzung, daß sich alles in seiner Vaterstadt verändert hatte und man wollte ihn sogar von seinem väterlichen Hause als Betrüger fortjagen, bis er Mittel fand, durch unwiderlegliche Beweise darzuthun, daß er der eigentliche Besitzer desselben sei. Ja sogar sein Bruder erkannte ihn anfänglich nicht. (Diogenes Laertius, lib. I, vgl. Erasmi: colloquia, Ulm 1712 p. 80 und Oken: Touti Namen, Stuttgart 1822 S. 309). Plinius H. N. VII, 53 läßt ihn vor Hitze und Ermüdung sieben und fünfzig Jahre in einer Höhle schlafen. Er lebt 157 Jahre; Ebenso bei Valer. Maximus l. VIII, c. XVIII exter. 5.

In veränderter Gestalt, wobei aber der Grundgedanke des langen Schlafes festgehalten wurde, ist diese Erzählung zur Heiligenlegende der „sieben schlafenden Jünglinge zu Ephesus" geworden. Die orientalische Kirche feiert diese Heiligen am 4. August. Der Inhalt der Legende ist kurz folgender:

„Der römische Kaiser Decius zog einst von Karthago nach Ephesus und versammelte daselbst das ganze Volk, um seinen

Götzen zu opfern und auf ihren Altären Weihrauch zu streuen. Zuerst befahl er den Aeltesten heranzutreten und dann den Jüngeren, drei Tage hintereinander. Darauf befahl Decius alle Christen zu fangen und sie vor die Altäre zu schleppen. Die Kleinmüthigen und Furchtsamen opferten denn auch wirklich den Götzen. Die Muthigen dagegen harrten trotz der Martern aus und blieben unbeugsam bei ihrem Glauben.

Zu dieser Zeit waren sieben Jünglinge, die den besten Familien der Stadt angehörten. Als sie den Befehl des Decius vernahmen, gingen sie in die Kirche, streueten Asche auf ihr Haupt und klagten und weinten zu Gott. Ein Späher bemerkte sie und erzählte es dem Kaiser, der die sieben Jünglinge unverzüglich fangen und gefesselt vor sich bringen ließ. Zuerst redete er sie mild an und verlangte von ihnen, daß sie dem aufgestellten Götzen opfern sollten, erst auf ihr beharrliches Weigern, drohete er ihnen mit den härtesten Martern. Schon wollte er seine Drohung erfüllen, als ihn ihre Schönheit und Jugend rührte und er sie inzwischen frei ließ, mit der Bedingung, seine Vorschläge reiflich zu überlegen und dann vor ihm zu erscheinen. Decius reiste darauf von Ephesus fort und versprach bald zurückzukommen. Die sieben Jünglinge berathschlagten nun, was sie thun sollten und entschieden sich endlich dahin, sich in eine Höhle des Berges Ochlon, der nahe von Ephesus lag, zurückzuziehen und dort muthig ihr weiteres Schicksal zu erwarten. Eines Tages, als der Jüngste von ihnen nach Ephesus, um die gewöhnlich Vorrath einzukaufen, ging, erfuhr er, daß Decius wieder eingezogen sei und Allen vor dem Götzen zu erscheinen befohlen habe, zu gleicher Zeit sollten die Häscher die früher von ihm freigelassenen Jünglinge wieder einfangen und vor ihn bringen. Diese Nachricht erschreckte sie nicht wenig und unter Gebet und Anrufen von Gottes Hülfe schliefen sie ein. Inzwischen hatte Decius — da alle Nachforschungen nach den

Jünglingen vergeblich waren — die Eltern derselben holen lassen und unter Androhung der härtesten Strafen, sie nach dem Aufenthalte derselben gefragt. Die Eltern gaben denn auch die Höhle im Berge Ochlon als ihren Aufenthaltsort an. Decius befahl nun, zur Strafe den Eingang zur Höhle mit schweren Steinen zu vermauern. Zwei Arbeiter waren aber auch heimliche Christen, so machten sie ein Metallkästchen, legten zwei Bleitäfelchen hinein, worauf die Namen der Jünglinge und die Erzählung der von Decius über sie verhängten Strafe eingegraben war, und verschlossen es mit ihrem eigenen Siegel.

So verging eine geraume Zeit bis Theodosius der Jüngere den Thron von Byzanz bestieg. Zu der Zeit entstand eine Sekte, die die Auferstehung läugnete und die viele Anhänger aus der Mitte der rechtgläubigen Christen fand. Theodosius bat Gott, er möge durch irgend welches Zeichen die Behauptung der Irrgläubigen widerlegen. Und nun ereignete es sich, daß ein gewisser Adolie, dem der Berg gehörte, einen Schafstall bauen wollte und daher Steine von der Mauer nahm, die den Eingang der Höhle versperrte; so entstand ein Loch, so groß, daß ein Mann leicht durchkriechen konnte. Da erwachten die sieben Jünglinge und waren der Meinung, sie hätten nur eine Nacht geschlafen. Der Jüngste ging nun, wie gewöhnlich, Vorrath einzukaufen und nahm eine Silbermünze mit. Als er zur Höhle hinaus kam, wunderte er sich nicht wenig über die, während der Nacht entstandenen Mauer. Noch mehr aber wunderte er sich über das veränderte Aussehen der Stadt und ihrer Bewohner; er merkte auch nicht, daß er anders gekleidet war, als die anderen Leute. Um seine Zweifel zu verscheuchen, fragte er einen Mann, der vorüberging, nach dem Namen der Stadt; dieser antwortete, es sei Ephesus. Jener ging nun zum nächsten Bäckerladen, kaufte einiges Brod und reichte ihm die Silbermünze hin, indem er bat, er möchte ihm den Rest herausge-

t. Der Bäcker aber, der noch nie eine solche Münze gesehen te, zeigte sie einem Andern, dieser einem Dritten; bis sie en Kreis um den Jüngling bildeten, und ihn nach dem Schatze gten, den er gefunden haben müßte, wie es sich durch diese Münze herausstelle. Da er auf alle ihre Fragen gar nicht wortete, brachten sie ihn vor den Herrn der Stadt, bei dem damals zufällig auch der Bischof Stephanus befand. Zuerst hien er ihnen auch als Betrüger oder Irrsinniger, erst allig merkten sie, daß etwas Außerordentliches dahinter stecken ste. Sofort machten sie sich alle, gefolgt von einem zahlen Volke, auf den Weg um zur Höhle zu gelangen, wohin er Jüngling führte. Dort fanden sie das von den Arbeiin die Mauer gesteckte Kästchen, und nun wurde es Allen bar, daß sie es hier mit einem göttlichen Wunder zu thun n, indem die Jünglinge eine so lange Zeit geschlafen haben. den Bericht des Bischofs und des Statthalters kam auch Kaiser Theodosius selbst nach Ephesus, sprach mit den Jüngn und verlebte mit ihnen acht Tage. Am Schlusse derselben en sie wieder ihr Haupt und entschliefen nun zu einem n Schlafe."

Diese Legende ist nun eine der verbreitetsten. In der byntinischen Literatur allein findet sie sich häufig wiederholt, so Synaxarium", im „Chronograph"; bei Nikepor Kallistes, Buch , cap. 45. Dorotheus von Monembasia: *Σύνοψις διαφόρ Ἱστωρίων*, Venedig 1864 pg. 215—18. Cedrenus ed. I, 593 bemerkt ganz kurz: „Im selben Jahre, d. h. im hre des Theodosius, ereignete sich auch in Ephesus das flößende Wunder der sieben heiligen Jünglinge, die nach hren wieder auferstanden" („*τῷ δ'αὐτῷ ἔτει καὶ τὸ φοβαῦμα τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων τῶν ἐν Ἐφέσῳ γέγονεν' τῶν αὐτῶν διὰ ἑκατὸν ἑβδομήκοντα χρόνων*"). In der ndschriftlichen Chronik c. 134 fol. 147 a, 149 a. Die

byzantinischen Schriftsteller haben diese Legende, wie fast anderen Heiligenlegenden unmittelbar aus orientalischen Que geschöpft, wie das bei der oben behandelten Jeremiaslege anzweifelhaft der Fall ist. Aber auch für diese Legende ha sich die orientalischen Vorbilder erhalten, bei Land, Anecd syriaca Bd. III, 87 ff., Wright, Catalogue of Syriac Ma scripts in the British Museum Bd. III, Nr. MCCCCXVI ebenfalls bei Barhebraeus: Chronicon ecclesiasticum Abbeloos und Lamy, s. Z. D. M. G. Bd. XXVII, S. 1 Ebenso in der historia Dynastiarum ed. Pocock, Oxford 1 d. 128 und 145—146.

Vielleicht daraus wird Jacobus a Voragine dieselbe Lege „de Septem dormientibus" für die „legenda aure c. CI ed. Gräsſe p. 435—438 geschöpft haben, wodurch sie Occidente eine solche Verbreitung gefunden hat, daß sie s Gibbon in seiner Geschichte c. 33 erwähnt. S. Dunlop-Liebr S. 305. Die spätere Literatur darüber s. Danz: Unive Wörterbuch d. theol. Lit. S. 890 u. d. W. „Siebenschläfer"

In der muhammedanischen Literatur erscheint dieselbe gende wieder, so zuallererst im Koran, Sure 18: „Die Hö v. 8—25, wo sie wahrscheinlich aus einer christlichen Ueber rung geschöpft ist. Es schlafen hier mehrere Jünglinge — Zahl schwankt — in einer Höhle 309 Jahre, von einem bewacht.

Eine andere Parallele erwähnt Gräsſe II, 3, 136 μ d'Herbelot s. v. „Irmia" heißt es, daß Jeremia noch 300 in Jerusalem gelebt. Eine andere Sage, anknüpfend an II, 261, erzählt, er hätte in Jerusalem 100 Jahre todt gen und sei dann unter dem Namen: Ozair (Ezra) wied wacht, ib. s. v. „Ozair". Der orientalischen Fassung nä Göthe's Gedicht: „Siebenschläfer" im westöstlichen Divan. ständig muhammedanisch ist diese Legende endlich 100

renzlau) 494 T. ff. „Dakianos und die Siebenschläfer" gewor-
n, wo sie blos 7 Jahre schlafen.

Ebenso wie der Orient und wahrscheinlich durch seinen Ein-
ß, kann der Occident auch seine „Siebenschläfer" aufweisen.
erzählt namentlich Paulus Diaconus im ersten Buch von
Thaten der Longobarden, cap. 3, daß „an den äußersten
nzen Deutschlands gegen den Circius hin, dicht an der Küste
Oceans eine Höhle unter einem hervorragenden Felsen
bar sei, wo sieben Männer — man weiß nicht, seit wie
ge — in langem Schlummer betäubt liegen, wobei sogar
Kleider unversehrt geblieben sind, und daher von jenen
barischen Völkern als Heilige verehrt werden. Als einst
nnd ihnen ihre Kleider ausziehen wollte, sollen sie ihm seine
e ausgerissen haben." S. Grimm D. Sag.[2] II, S. 27 f.
329: „Die sieben schlafenden Männer in der Höhle."

An diese reiht sich die Sage von den sieben Heiligen, die
gor von Tours erwähnt, die zusammen mit dem hl. Martin
Tours ein Kloster errichtet haben. Die seien plötzlich gestor-
und hätten nach dem Tode ihre blühende Farbe und ihr
ndes Aussehen lange Zeit hindurch erhalten, so daß sie dem
einströmenden Volke blos als Schlafende erschienen.
führlicher hat Iken: Touti-Nameh S. 289—311 diese Le-
en behandelt.

In den Gesta rom. c. 158 ed. Oesterley p. 538 wird
lt, daß in Rom der unverweste Körper eines trojanischen
en aufgefunden wurde. Eine nordische, fast schon geschicht-
Sage erzählt: Snäfridr, die schönste Frau, Harald's des
schönen Gemahlin stirbt, und ihr Antlitz veränderte sich nicht
eringsten und sie war noch ebenso roth, als da sie lebendig
Der König saß bei der Leiche und dachte, sie würde wie-
n's Leben zurückkehren; so saß er drei Jahre." Haralds-
cap. 25, Grimm, K. H. März. III, S. 90.

Diese sowie die vorletzte Erzählung führen uns ebenfall wieder nach dem Orient und speciell zur jüdischen Literatur zu rück, die nicht wenige Heroen kennt, denen der Tod wohl nah getreten, deren Körper aber unversehrt geblieben ist; so n mentlich: Baba bathra fol. 17 a: Sieben hat kein Wurm bena und zwar: Abraham, Isak, Jacob, Moses, Ahron, Mirjan Benjamin. Nach anderen war auch David darunter. Vgl. au Sepher Chassidim ed. Bologna fol. 118 b § 950. Unversel liegt ferner R. Eleazar b. R. Simeon viele Jahre hindurch Giskala. Baba mezia fol. 84 b, Midrasch Koheleth rab. Amstrd. fol. 113 b, und die bei Bethar Gefallenen, jeruf. Ta nith fol. 69 a, babli Berachoth 48 b u. f. w.

(Fortsetzung folgt.)

Recenſion.

Benjakob J. A., ספר ערוך לידיעת ספרי ישראל, אוצר הספרים נדפסים וכתבי יד עד שנת התרכ"ג לפ"ג (1863), יגיעו למספר שבעה עשר אלף (17,000) כסדר א"ב מטעם הלעקסיקאגע הנבחרים למצוא רבר חפץ . . . . יצא לאור בפעם הראשונה ע"י [בן המחבר] יעקב בן־יעקב Wilna, Wittwe und Gebr. Romm, 1880. XXXII, (2) u. 678 SS., gr. 8. (Der Titel auch in ruſſiſcher, lat. und dtſch. Sprache).

Ein Buch, dem Zunzens Urtheil (S. VI) vorangeht: „Die fleißige Arbeit Ihres ſeligen Vaters verdient alles Lob und wird jedem mit der jüdiſchen Literatur ſich beſchäftigenden Gelehrten unentbehrlich ſein" bedarf im Grunde keiner weiteren Empfehlung. Der „Bücherſchatz" des ſeligen Iſaak A. Benjakob (geb. den 10. Januar 1801, geſt. 2. Juli 1863) mit ſeiner trefflichen Anordnung und lobenswerthen Ausſtattung iſt in der That nicht nur das ſchönſte Ehrendenkmal, welches der Herausgeber dem Andenken ſeines gelehrten Vaters ſetzen konnte, ſondern auch eine wahrhafte und weſentliche Bereicherung der jüdiſchen Literatur.

Die Bücherkunde war unter den Juden lange genug eine vernachläßigte, um nicht zu ſagen: mißachtete Wiſſenſchaft. Erſt genau zweihundert Jahre vor der endgültigen Vollendung des vorliegenden Werkes erſchien die erſte von einem Juden zu wiſſenſchaftlichen Zwecken erfaßte bibliographiſche Arbeit. Schabtai Baß, der Begründer der Sohernfurter Druckerei (geb. 1641 in Kaliſch, geſtorben 21. Juli 1718, begraben in Krotoſchin) pflegte zuerſt dieſen Zweig der Literatur und ſtreute Saaten aus für die kommenden Geſchlechter. Er hat in ſeinen Buche שפתי ישנים [1]) die erſten Bauſteine zu dem umfangreichen Gebäude zuſam-

[1]) Eine bisher ziemlich unbeachtete und beinahe verſchollene lat. Verſ. dieſes Buches von Joh. Friedr. Clanner, Gymnaſiallehrer zu Brieg, enth. Handſchr. 477 der Bresl. Stadtbibl., worüber demnächſt berichten ich mir vorbehalte.

mengetragen, deſſen Krönung durch Zunz, Steinſchneider, Zedner u. A. wir erlebt haben.

Es iſt nicht unintereſſant, die allmähliche Zunahme der Bücherkunde in den aufeinander folgenden Jahrhunderten von 1680–1880, von Schabtai Baß bis Iſaak Benjakob zu beobachten. Eine Zwiſchenſtation auf dieſem Wege durch die Jahrhunderte bezeichnen in gewiſſem Sinne die Arbeiten des durch treffliche Sachkunde hervorragenden Ch. D. Aſulai, welcher vor nunmehr hundert Jahren (1774—1798) ſeine bibliographiſchen Werke verfaßt hat. Durch die wiſſenſchaftliche Anordnung der Materialien Aſulai's erwarb ſich bekanntlich derſelbe Benjakob die erſten Verdienſte um die jüdiſche Literatur. Die folgende Nebeneinanderſtellung der Summe der Artikel, welche jedes der erwähnten drei Werke unter den einzelnen Buchſtaben des hebräiſchen Alphabets enthält, giebt einen frappanten Ueberblick über die Fortſchritte der Bibliographie unter den Juden von Jahrhundert zu Jahrhundert. Dabei iſt die für den Sachkundigen freilich ſelbſtverſtändliche Bemerkung vorauszuſchicken, daß die zur Vergleichung in die Mitte geſtellten Zahlen aus Aſulai's שם הגדולים, wegen der bekannten zwieſpältigen Eintheilung, welche Benjakob bei ſeiner hier zu Grunde gelegten Ausgabe (Wilna 1863, 8) beliebt hat, nur einen relativen Werth beanſpruchen können:

	שפתי שנים (1680)	שם הגדולים (c. 1790)	אוצר הספרים (1880)
א	205	390	1057
ב	121	185	697
ג	37	85	201
ד	69	121	584
ה	42	108	539
ו	10	30	82
ז	39	60	302
ח	79	179	879
ט	24	43	128

	שפתי שנים (1680)	שם הגדולים (c. 1790)	אוצר הספרים 1880)
י	93	513	510
כ	71	82	438
ל	62	84	471
מ	381	471	2635
נ	58	97	370
ס	44	75	529
ע	105	125	681
פ	116	177	1341
צ	51	52	229
ק	77	127	653
ר	60	61	269
ש	221	347	1321
ת	201	115	1047
	2197 [a])	3527	14963

Der Reichhaltigkeit des geſammelten Materials entſpricht in vollſtem Maaße die gediegene Verarbeitung desſelben. Die in hebräiſcher Sprache oder mit hebräiſchen Buchſtaben bis zum Jahre 1863, dem Todesjahre des Verfaſſers, gedruckten Bücher, ſo wie eine erhebliche Anzahl der handſchriftlich erhaltenen Werke ſind ſtreng nach der alphabetiſchen Reihenfolge der Titel geordnet. Dem Titel folgt zuerſt der Name des Autors, darauf in knappen Worten und unter möglichſter Berückſichtigung der vom Verfaſſer angewendeten Ausdrücke der Inhalt des Werkes, endlich Druckort, Jahreszahl und Format der verſchiedenen Ausgaben. Nur bei den gangbarſten Handbüchern (Siddurim, Machſorim, Sch. Ar. Orach Chajim und wenigen Anderen) iſt, unter geſchickter Auswahl des Wichtigen und Wiſſenswerthen aus der unendlichen Zahl der gleichlautenden Abdrücke, die Vollſtändigkeit nicht beabſichtigt worden.

---

[a]) Die im Nachtrage aufgezählten 31 Nummern ſind in dieſer Summe bereits einbegriffen.

Dagegen hat der Verf. ſelbſt die Titel von Büchern, die nur aus dem Inhalt oder den Einleitungen anderer Werke bekannt geworden ſind, mit großer Sorgfalt theils unter eigenen Schlagwörtern, theils in Anmerkungen zu einzelnen Artikeln, die beiläufig auch typographiſch geſchickt untergebracht ſind, ſeinem Verzeichniß eingereiht. Ab und zu kann der Literarhiſtoriker auch aus ſolchen gelegentlichen Notizen Nutzen ziehen. So theilt z. B. Benjakob (Schin 994) ein Verzeichniß von Büchern mit, deren Abfaſſung er, auf Grund einer Angabe im ס׳ שער היחוד (Frankf. a/O. 1779, 8), dem Naftali Hirſch b. Mardochai Theomim, deſſen Vater und deſſen Großvater Iſaak Joſeph Theomim zuſchreibt. Er erwähnt dabei gewiſſenhaft die abweichende Relation, daß drei derſelben Bücher nach dem Zeugniß des M. Straſchun in Wilna [1]) vielmehr den R. Saul, Rabbiner zu Frankfurt a/O. (geſt. 16. Novbr. 1794 in London) zum Verfaſſer haben, entſcheidet ſich jedoch für die erſte Ueberlieferung. Aber durch eine weitere Nachricht, die Benjakob entgangen zu ſein ſcheint, wird das Sachverhältniß zum mindeſten von Neuem zweifelhaft. Der einzige Sohn des erwähnten Frankfurter Rabbiners und bekannten Herausgebers und Commentators der Reſponſenſammlung בשמים ראש, Namens Lewin Saul Fränkel [2]), welcher nach dem Tode des Rabbi Jeſaia Löw Berliner (13. Mai 1799) Kgl. Landrabbiner in Schleſien wurde, 1809 dieſes Amt niederlegte und zur katholiſchen Kirche

---

[1]) In den Zuſätzen, welche dieſer zur „Geſchichte des Wilnaer Rabbinats" (קריה נאמנה) von S. J. Fünn, S. 298 — wie ſtatt 208 bei Benjakob a. a. O. zu leſen iſt — verfaßt hat.

[2]) So lautet der Name in einer Circularverfügung d. d. Breslau, 19. September 1801 und häufig in den handſchriftlichen Aktenſtücken über ſeine Anſtellung (Kgl. Staatsarchiv in Breslau M. R. XV, 10). Sein vom „28. Ab 5567, nach der chriſtlichen Zeitrechnung aber den 1. Septbr. 1807" datirtes „Sendſchreiben eines jüdiſchen Rabbiners an ſeine Glaubensgenoſſen in Betref (!) der neueſten merkwürdigen Ereigniſſe in der Chriſtenwelt. Breslau, 1807, 8. In Commiſſion bei Adolf Gehr." unterſchreibt er: Levy Schauelsſohn Fränkel. Auf dem Titelbl. ſ. Ausgabe des אור עינים nennt er ſich Arjeh Löw.

übertrat [1]) und sein an Abenteuern [2]) reiches Leben als reuiger Büßer wahrscheinlich im Krankenhaus der jüdischen Gemeinde zu Frankfurt am Main [3]) beschlossen hat, veranstaltete nämlich im Jahre 1806 eine neue Ausgabe des ס׳ אור עינים von Salomo Peniel und schrieb zu derselben eine umfangreiche Vorrede. In dieser Vorrede theilt er mit, daß er entschlossen sei, demnächst eine ganze Anzahl in seinem Besitz befindlicher handschriftlicher Werke, die theils von seinen beiden Großvätern, dem Breslauer Landrabbiner Isaak Joseph Theomim und dem Berliner Landrabbiner Hirschel Lewin, theils von seinem Vater R. Saul, theils endlich von ihm selber verfaßt seien, zu veröffentlichen. Es folgt unter fast wörtlich übereinstimmender Charakteristik des Inhalts eine Aufzählung derselben Werke, welche von Naftali Hirsch Theomim aufgezählt und theilweise anderen Autoren beigelegt werden. Ich setze die ganze Stelle wörtlich hierher: והנה יש לאל ידי בע״ה להעלות כמה גווילין בגמרא עם פי׳ תוספות מכבוד מר אבא הגאון מופת הדור ז״ל ומכבוד מר זקני הגאון מהורצ״ה וגם אשר חדשתי בע״ה. ראשונה יש אתי בכתובים ספר פרק השג יד על כל הש״ס מכבוד מר אבא הגאון ז״ל אשר גם הגאון מו״ה מאיר ווייל בברלין ראהו וגם יש אתי ממנו ספר די לחכומא (so) וספר רסיסי לילה והם בכתובים אתי הם (so) על גפ״ת. ומכבוד זקני הגאון מהורצ״ה יש אתי בכתובים פסקי דינין לרוב גם ספר אחד על אגדת הגמרא ומדרשים אשר אצלי כיוונתי לו השם עטרת זקנים ואני בעניי ספר חברתי ספר אחד (so) שמו מקור הברכה והוא על תרי״ג מצות וגם ספר אילת אהבים וספר אשת נעורים והם חדושים אשר חדשתי בהיותי בן חמשה עשר שנים על משניות ובתוס קושית ופרוקים מן כבוד זקני מורי הגאון החסיד המפורסם מו״ה יצחק יוסף תאומים זצ״ל אשר היו אב״ד קהלתינו והמדינה ומן כבוד הגאון מהר״י פיק אשר על ידי הוריצו (הריצו) אגרותיהם בהיותי עוד נער קטן וספר ילד שעשועים אשר יעדתי לחברו והוא על כל

---

[1]) Schles. Provinzial-Blätter, Band 49 (Jahrg. 1809) S. 95.

[2]) Ueber ein interessantes Intermezzo, welches mit dem in Anm. 1 erwähnten Sendschreiben zusammenhängt, berichten die Urkunden des Kgl. Staats-Archivs (M. R. XV. 10).

[3]) Roest, Rosenthal'sche Bibl., Anh. Nr. 93.

אגרת חש"ס וספר זכרון (so) לראשונים והוא מאסף כל דעות רבותינו הראשונים מן התנאים עד הרב בית יוסף ז"ל עם מקור כל דיעה ודיעה מאין היא נובעת, וביותר יש אתי ספר משבית מלחמות וספר אור ורוע גדול[1]) מרבינו יצחק מווינא עם הגהות כבוד מר אבא ז"ל.

Auf welcher Seite die Wahrheit ist, wage ich nicht zu entscheiden. Nur ein Bedenken kann ich nicht unterdrücken. Aus der Angabe nämlich, R. Isaak Joseph Theomim sei der Großvater des R. Naftali Hirsch gewesen, scheint mit Recht gefolgert werden zu dürfen, daß er auch der Vater des erwähnten R. Mardochai gewesen sei. Nun geschieht jedoch in verschiedenen von einander unabhängigen urkundlichen Quellen, welche die gesammte Descendenz genau verzeichnen, eines Sohnes des R. Is. Jos. Theomim keinerlei Erwähnung. Diese Schweigsamkeit der Quellen fällt um so schwerer in's Gewicht, als Joseph Jonas Fränckel[2]) im Besitz eines General-Privilegiums[3]) war, welches dem „Inhaber und seinen Erben christliche Rechte in Handel und Wandel in und außer Gerichten" verlieh. Die genaue Angabe der gesammten Nachkommenschaft lag demnach im eigensten Interesse des General-Privilegirten. Und doch werden sowohl in dem vom 5. September bis zum 2. October 1776 durch die Kgl. Juden-Commission aufgenommenen „Seelen-Register der Breslauer Judenschaft nach derselben Anzahl, Geburtsort, Alter, Geschlecht und Gewerbe," als auch im „Stammbuch der Breslau'schen Juden-Gemeinde", welches am 1. November 1791 vom Kgl. Kammer-Calculator Zimmermann nach Aussage dreier vereidigter Personen angelegt wurde[4]), nur vier Töchter (Sara, geb. 1744; Rebecka und Edel,

---

[1]) Der Text der Ed. Szytomir, 1862 entstammt diesem Mscr. (Zunz, Ges. Schriften III, S. 181.)

[2]) So lautet nämlich der Name und die eigenhändige Unterschrift des Isaak Joseph b. Chajim Jonah Theomim in den deutschen Urkunden, welche das hiesige Kgl. Staatsarchiv (Stadt Breslau II, 26) aufbewahrt.

[3]) Das Original desselben besaß sein Enkel, der Commerzienrath Jonas Fränckel, noch. Vgl. Grätzer, Gesch. der isr. Kranken-Verpflegungs-Anstalt und Beerdigungs-Gesellschaft zu Breslau. S. 16, Anm.

[4]) Beide Verzeichnisse besitzt das Archiv der Synagogen-Gemeinde.

geb. 1749, und Nache, geb. 1752) nebst ihren Männern und Kindern als die einzigen Nachkommen des Landrabbiners aufgeführt. Möglicher Weise wird Herr M. Straschun, welchen Benjakob einen Neffen des R. Saul nennt, über den wahren Sachverhalt nähere Auskunft geben können.

Sämmtliche Vorarbeiten, soweit sie in hebräischer oder deutscher Sprache zugänglich waren, besonders die Kataloge der Oppenheimschen und Michaelschen Bibliothek, sind fleißig benutzt, ebenso was bei Zunz und Steinschneider über die handschriftlichen Schätze in Parma, Leyden, Oxford u. s. w. etwa zu erfahren war. Eine directe Benutzung der Handschriften-Verzeichnisse von Uri und de Rossi scheint nicht erfolgt zu sein. Auch die neueren Kataloge, und zwar besonders die Arbeiten Steinschneiders über die Handschriften der Kgl. Hof- und Staats-Bibliothek zu München, der Hamburger Stadtbibliothek und der Kgl. Bibliothek zu Berlin sind nicht mehr berücksichtigt worden.

Aber Alles, was gegeben wird, ist von musterhafter Präcision und Zuverlässigkeit. Die einzelnen Buchstaben sind einer mehrfachen Revision unterworfen worden, deren Ordnungszahl jedesmal am Ende angegeben ist. Neun Buchstaben (Aleph bis Chet und Nun) liegen in der vierten, die übrigen in der dritten, nur das letzte Viertel des Buchstaben Thaw in der zweiten Bearbeitung vor. Dazu kommt, daß Steinschneider selber das erste Drittel des Werkes mit dem Inhalt seines großen Cataloges der Bodleiana verglichen und auch sonst eine große Anzahl von Erläuterungen und Verbesserungen hinzugefügt hat. Ein demnächst erscheinender Supplementband soll außer weiteren Ergänzungen und Berichtigungen die Ordnung des gesammten Materials nach der alphabetischen Reihenfolge der Autornamen enthalten. Denn eine absolute Vollkommenheit und Tadellosigkeit blieb natürlich auf dem Gebiete einer Wissenschaft unerreichbar, welche mikrologische Untersuchungen mehr als irgend eine andere in den Vordergrund stellen muß. Den fünzig Zusätzen und Berichtigungen, die ich dem Herausgeber zugestellt habe, bevor ich die

Beſprechung des Buches übernommen hatte, kann ich heute noch die folgenden hinzufügen:

1. א 122. Schon früher erſchien die Sammlung in Saloniki. ומשפ״ט מכ״ן = 551 fol.
2. א 168. Vom erſten Hefte kenne ich eine Ausgabe Wien 1794, 8.
3. א 795 a. Es fehlt: אמרי בינה. Von A. Horwitz und M. Steinſchneider. Spruchbuch für jüd. Schulen. Hebr. und dtſch. Berlin 1847, 8.
4. ב 57 b. Es fehlt: באור מסמיק על חד גריא. Von Aſcher Anſchel Worms. London 545, 8. (Zedner, S. 781. Roſenthalſche Bibl. S. 1153).
5. ב 330 a. Es fehlt: ביה יעקב. Von Jacob Wolf aus Liſſa, wohnhaft in Rogaſen. Ueber הלכות ציצית ותפילין. Hebr. und jüd.-dtſch. Berlin, Tiſchri 606 (= 1845), 8.
6. ב 354 b. Es fehlt: ביה הלמוד. Von Abraham Hjorth. Ein Hülfsbuch zur Erlernung der hebr. und franz. Sprache. Hebr., dtſch., und franzſ. Deſſau 1814, 8.
7. ב 539. Es erſchien auch in Warſchau 572, 4 ohne die רדושי נרה להר״ן.
8. ג 178 a. Es fehlt: גנזי אקספרד. Von Zwi Hirſch Edelmann und Jeh. L. Dukes. Heft I. (Zedner S. 158).
9. ד 134 a. Es fehlt: דברי שלום ואמת. Von Solomo L. Rappoport. Schutzſchrift für Frankels דרכי המשנה. Prag 1861, 8.
10. ה 266 b. Es fehlt: דער הויזארצט. Von Michaelis, ausübender (!) Arzt ꝛc. zu Poſen. Regeln zur Erhaltung der Geſundheit. Jüd.-dtſch. Breslau, 1812, 8.
11. ה 276 a. Es fehlt: הוספה למגלת אסתר. Von Salomon Pleßner. Der apokryphiſche Zuſatz zum Buche Eſther, ins Hebr. überſ. Breslau 1819, 8.
12. ח 132. Auch in Brünn 557, 8 erſch. das Buch mit dem Comm. מנוח הלבבות.

13. ח 369. Das Buch erschien auch in Zolkiew 1841, 8 aber ohne אמרי מועד.

14. ח 597. Die 3. Ausgabe wurde in Wilna zw. יו"כ und סוכות 598 (= 1837) vollendet.

15. ח 709 b. Es fehlt: חנוך בחירי יה. Von Immanuel Tremellius. Religions-Unterricht in Gesprächen. (Missionsschrift). London 1818, 8.

16. י 487. Ergänze: Lemberg 1851, 8.

17. י 489. Ich besitze eine ed. Frankf. a/O. 552, 8.

18. כ 245 b. Es fehlt: כנפי יונה Von S. Sachs. Zugabe zu dessen Zeitschrift היונה. Heft I. Berlin 1848, 8.

19. ל 308. Das Buch enth. außerdem am Ende d. Comm. d. Samuel Almosnino zu d. kl Propheten. Der Herausgeber ist David ן' הין, der Corrector Isaak Gerschon. Den Namen Mose b. Jeh. finde ich nirgends.

20. מ 825. Zedners Angabe ist richtig. Das mir vorliegende Exemplar wurde „am Sonntag, 12. Elul ישמ"ח" beendigt. (Bibl. d. Syn.-Gem. Nr. 1041).

21. מ 1004. Das Buch erschien in Rödelheim 1837, 8.

22. מ 1006. Es erschien in Rödelheim 1837, 8.

23. מ 1007. Es erschien in Rödelheim 1838, 8.

24. מ 1925. Es fehlt: מעשי ד' Heft II. Enth. מעשים נוראים נזכרים בזוהר ובשלשלת הקבלה ובזוהר החדש, ושאר הספרים. Hebr. und jüd.-dtsch. Frkf. a/O. 548, 8.

25. מ 2000 a. Es fehlt: מצוא חפץ. Sammlung einiger Gelegenheits-Gebete. Dyhernfurth 1829, 8.

26. נ 140. Erg. Berlin 1763, 4.

27. נ 169 b. Es fehlt נטע שעשועים. Von Nathan Guttmann aus Dyhernfurth. Hebr. Gedichte, zum Theil mit dtsch. Uebers. Breslau 1851, 8.

28. ע 32. Es erschien auch in Livorno 532, 8 nebst פרקי שירה

mit einem Comm. על דרך האמת. Der Verf. d. Comm. iſt nicht angegeben.

29. פ 23 b. Es fehlt: פה לאדם. Königsberg 1853, 8. S. Landshut, onom. S. 208. Den vollſt. Titel hat Roeſt, Roſenth. Bibl., S. 738.

30. פ 1199. Am Ende der ed. Ven. 1546 ſchreibt Corn. Adelkind: וכן נדפסו שניה אלו הפרקים . . . כאשר נתנם להדפיס בעיר פיזר לאיש שנציגו בשנת פו"ר.

31. צ 46. Es erſchien auch s. l. 552, 8.

32. צ 129. Es erſchien auch in Wilna 562, 8 ohne חי בן מקץ.

33. צ 212. Auf dem Titelblatt einer ed. Ven. ſteht das Datum: Schebat 327. Am Ende des Buches aber: היום יום ששי שנת חמשת אלפים ושלש מאות ועשרים ושש.

34. ר 41. Es wurde auch in Amſterdam 497, 8 gedruckt.

35. ש 129. Es erſchien auch in Berlin 526, 2.

36. ש 613. Auch das mir vorliegende Exemplar hat die Jahreszahl 576 (= 1816).

37. ש 704. Der שיע אית erſchien in Dyhernfurth auch 1800 und 1804 mit geringfügigen Unterſchieden.

38. ת 229 b. Es fehlt: תוצאות חיים. Von S. Baer. Gebete in Krankheitsfällen, im Sterbehauſe und auf dem Friedhofe. Hebr. und jüd.-dtſch. Rödelheim 612 und 622, 8.

39. ת 401. Die Pſalmen mit der Ueberſ. Mendelsſohns und den Comment. Raſchi's und Joël Löwes erſchienen in Breslau auch ſchon vorher im Jahre 1820, 8

40. ת 608. מסכת דרך ארץ רבא חסא erſchien auch in Lüneville 1807, 16.

Beſondere Anerkennung verdient ſchließlich die Verlagshandlung für die glänzende Ausſtattung des Buches und nicht minder für die billige Normirung des Preiſes.

Breslau. Dr. Brann.

Abhandlungen.

Jacob Bernays [1]).

(Schluß.)

Nichts ist oft gerade bei philologischen Untersuchungen peinlicher, als den ganzen großen Apparat dieser Wissenschaft in Thätigkeit zu sehen, ohne daß viel dabei herauskömmt; man hört das Klappern einer Mühle und sieht nur kein Mehl; man steigt in den entlegenen und tiefen Schacht der Bibliotheken und bringt Gerölle hinauf; der Schweiß des Arbeiters rinnt — um einen Felsen zu pflügen. Die Klage, daß die Welt weggegeben, daß in einer Wissenschaft Alles schon geleistet sei, spricht keiner aus, der wirklich leistungsfähig ist, wie kein echter Dichter sich

[1]) Im ersten Theile dieses Aufsatzes sind einige Druckfehler zu verbes[illegible] S. 340 Z. 8 v. u. das geläufige Sprechen st. der geläufige Sprecher. [illegible] 341 Z. 1 Peinlichkeit st. Reinlichkeit. S. 341 Z. 9 neu st. nur. S. [illegible] Z. 9 von allen Grazien st. mit allen Grazien. S. 345 Z. 5 v. u. [illegible]atio st. epuratio. S. 345 Z. 16 durch die Tragödie st. durch die in [illegible] Tragödie. S. 347 Z. 3 Bethätigung st. Bereicherung. S. 347 Z. 7 [illegible] spielend st. nur spielend. S. 347 Z. 12 einer universalen st. eine uni[illegible]le.

darüber härmt, daß ihm die besten Stoffe schon vorweggenom
men sind. Wo Bernays grub, da war er sicher, einen Quell z
entdecken.

Und er begnügte sich nie damit, eine geistreiche und neu
Hypothese leichthin auszusprechen, sondern er nutzte zu ihrer Be
gründung alle Mittel der philologischen Methode und einer immer
sen Gelehrsamkeit. Seine Abhandlungen haben in ihrer Beweis
führung fast immer einen abschließenden Charakter. Nie mer
man bei ihm die bei kleinlichen Gelehrten so häufige Lust, sei
Wissen zur Schau zu stellen, mit seiner Gelehrsamkeit zu prun
ken. Es giebt in gelehrten Arbeiten nicht selten einen Reichthu
an mühsam zusammengelesenen Citaten, der uns beängstigt, d
uns erdrückt und verwirrt. Wenn wir einen ungeschickten Men
schen auf steilem Pfade mühsam vorwärts wanken sehen,
haben wir das Gefühl der Bestürzung, wenn einer aber gera
und sicher auf ihm dahinschreitet, das der Genugthuung un
Erhebung. So kann Bernays in die entlegensten Gebiete ei
biegen, wir merken sofort, daß er auch dort zu Haus ist u
nicht irre gehen kann, daß er den Stoff vollständig beherrsc

Seine Bücher sind künstlerisch gegliedert und es ist ei
Lust, dem Fortschritte der Untersuchung zu folgen; wohl n
schweift er von seinem Thema ab, er bleibt streng bei der Sac
und wenn er einen Nebenweg einzuschlagen scheint, so erkennt m
bald, daß auf ihm das Ziel nur rascher erreicht wird. D
Geringfügige selbst ist mit Sorgfalt behandelt, aber der Au
weist Allem die rechte Stelle an, und das Wichtige und Entsch
dende ist bedeutsam hervorgehoben. So streng war er in d
Ansprüchen gegen sich selbst, daß von der berufensten Seite i
schon in jungen Jahren nur die Mahnung zu Theil wurde,
Kastanien nicht zu lange braten zu lassen.

Zwei seiner Arbeiten, die in Seminarprogrammen veröffe
licht worden sind, beschäftigen sich vorwiegend mit Untersuch

gen, welche in das Gebiet der jüdischen Geschichte und Literatur einschlagen. Die eine erschien unter dem Titel: „Das Phokylidäische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Literatur" im Jahre 1856, die andere unter dem Titel „über die Chronik des Sulpicius Severus" im Jahre 1861; diese letztere ist die ungleich bedeutendere.

Schon Skaliger hatte festgestellt, daß die Sammlung von Sittensprüchen, welche unter dem Namen des Phokylides bekannt und im sechzehnten Jahrhundert als Schullektüre in allen Händen war, mit dem alten Milesier nichts zu thun habe; dabei hält er mit Wahrscheinlichkeit einen Christen für den Autor. Dem gegenüber weist Bernays, nachdem durch glänzende Textconjekturen das Feld vorher gesäubert worden, den jüdischen Ursprung des Gedichtes nach und erklärt es für „eine zwar aus biblischen Quellen geschöpfte, aber jedes positiv biblischen Elements entkleidete Anleitung zum sittlichen Leben". Da jede neutestamentliche Spur fehlt, so kann man die Abfassung des Gedichts nicht über die Grenze der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts hinausschieben, und da die hellenistische Bibel erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christi Geburt ihre Wirkungen allgemeiner zu äußern beginnt, so ist nicht anzunehmen, daß der Autor früher gelebt habe. Als Bereich, der für die Abfassung des Gedichtes mit Wahrscheinlichkeit sich abstecken läßt, nimmt Bernays die zwei Jahrhunderte von der Regierung des Philometor bis auf Nero an, weil in diesen Zeitraum die Blüthezeit des pseudoepigraphischen Handwerks fällt.

Als Ort der Abfassung gilt ihm Aegypten und speciell Alexandrien, denn das Gedicht enthält ein scharfes auf dem Dogma der leiblichen Auferstehung basirendes Verbot des Secirens der Leichname, welche scharfe Hervorhebung nur in der Metropole der antiquen Naturwissenschaft einen Sinn hat. Sodann wird die Verpönung der Idolatrie nicht nachdrücklich

betont und diese Laxheit der Auffassung läßt auf einen alexandrinischen Juden schließen; „nicht durch bilderstürmerischen Eifer zu verletzen, konnte dem Hellenisten als zeitgemäß und bei der übrigens unverhüllten Kundgebung des eigenen Monotheismus als erlaubte Vorsicht gelten. Jedoch welcherlei Gründe immer den Verfasser selbst seine schönthuende Aengstlichkeit in ein milderes Licht rücken mochten, sie ganz zu entschuldigen, geschweige denn zu billigen, ist nach sittlicher wie religiöser Seite unmöglich." Weil das Gedicht keinen specifisch jüdischen und antiheidnischen Charakter trug, ist es von der patristischen Literatur unbeachtet geblieben, und nach einer vorübergehenden Schulcelebrität im sechzehnten Jahrhundert abermals in der Folgezeit fast vollständig in Vergessenheit gerathen, „und so spiegelt denn" mit diesem Satze, der für den Verfasser characteristisch ist, schließt Bernays seinen Aufsatz, „und so spiegelt denn die Geschicke dieses kleinen jüdisch-hellenistischen Produkts das Schicksal wieder, welchem die gesammte jüdisch-hellenistische Literatur und *jede ihr ähnliche Schriftstellerei verdienter maßen* unterliegt, das Schicksal nämlich, keinen nachhaltigen Einfluß üben zu können auf das geistige Leben der Völker, das sich in kräftigen Gegensätzen umschwingt und alle Versuche, das Konkrete durch Compromiß oder Abstraktion zu verflachen, verächtlich bei Seite schiebt".

Reicher noch an Ertrag als die Abhandlung über das phrygilidäische Gedicht ist die herrliche Monographie über die Chronik des Sulpicus Severus, welchem Buche Bernays einen zwar bescheidenen, aber bedeutsamen Platz vindicirt in der Reihe derjenigen Schriften, welche hervorgerufen sind durch die große, der Menschengeschlecht gegebene Aufgabe, die Bibel mit der griechisch-römischen Bildung zu vereinen.

Diese Chronik, in der es Severus nach seinen eigenen Worten sich zum Ziel setzte, die in der heiligen Schrift überliefer-

Geschichte von dem Weltbeginn an kurz zusammenzudrängen, und unter genauen Zeitangaben bis auf die Gegenwart herab in großen Umrissen zu erzählen, scheint in den Theilen, in welchen sie den biblischen Bericht recapitulirt, keinen größern Werth zu beanspruchen als den einer müßigen Stilübung und darum weder die Berücksichtigung der Theologen noch die der Historiker zu verdienen. Aber Bernays, der darauf hinweist, daß Severus durch die von Priscillianus angefachte Bewegung mächtig erregt worden ist, führt im Einzelnen aus, wie Severus sowohl bei der stilistischen Form der Chronik wie bei der Auswahl und der sachlichen Behandlung ihres biblischen Stoffes den Kirchenzwist seiner Zeit nie aus den Augen gelassen hat und so reflektiren sich denn in seinem Berichte biblischer Geschichten, in dem was er übergeht, was er hervorhebt, was er mit moralischer Nutzanwendung begleitet, die Ereignisse seiner Zeit.

Severus hat auch heidnische Autoren benutzt, aber nie die Namen derselben angegeben. Dieser Umstand ist für Bernays der Ausgangspunkt zu einer historischen Untersuchung von der weitgreifendsten Bedeutung. Die Zerstörung Jerusalems zur Zeit des Titus war keineswegs eine politische Nothwendigkeit wie die Zerstörung Karthago's oder Korinth's. Zur Zeit der Republik besaß Rom kein stehendes Heer, das wichtige Punkte hätte besetzt halten können. Aber als Jerusalem fiel, war das römische Kaiserthum und sein unzertrennlicher Begleiter, das stehende Heer, bereits ein Jahrhundert alt; was also bei Karthago als ein Akt kluger Politik sich ergiebt, muß bei Jerusalem als die Aeußerung eines rohen Zerstörungssinnes erscheinen. Wirklich, meint Bernays, müssen solche Fragen später, als die siegerische Hitze sich abgekühlt hatte, der urtheilenden Welt sich aufgedrängt haben, und die Antwort, welche Titus entweder selbst gab oder gern gegeben hörte, liegt uns in seines Clienten Josephus' Beschreibung des jüdisches Krieges noch jetzt vor.

Bei aller Zuverläſſigkeit des Buches im Großen und Ganz merkt man, daß es die Cenſur des Titus paſſirt hat. Joſeph ſtellt nun bekanntlich die Sache ſo dar, als hätten die Röm und beſonders Titus Alles aufgeboten, um den Tempel zu t ten; ein unglücklicher Zufall habe die Verwüſtung herbeigeführ Das iſt Alles wohl möglich und es läßt ſich nicht kontrollire ob es nicht wirklich ſo geweſen iſt; aber das Entſcheidende i doch, was haben die Römer gewollt, was iſt über das Schickſa des Tempels, als die Anordnung zum Sturm gegeben wurde im römiſchen Kriegsrath beſchloſſen worden. Da erzählt nu Joſephus, daß ſich drei Anſichten geltend gemacht haben; di Einen wollten, daß der Tempel unter allen Umſtänden zerſtör werde, denn er ſei der Herd ſtets erneuter Aufſtände der Juden die Zweiten wollten ihn nur zerſtören, wenn er von den Jude vertheidigt werden würde, denn dann ſei er eine Feſtung un kein Heiligthum. Titus aber und mit ihm die Majorität de Kriegsrathes wollte den Tempel auch dann noch geſchont wiſſe wenn er von den Juden vertheidigt würde, denn durch die E haltung deſſelben werde dem Reiche eine Zierde gewahrt.

Dieſe Darſtellung der Vorgänge iſt jetzt die allein gangba nach welcher „Titus im Lager von Jeruſalem ebenſo lieben würdig und milde, ja faſt ſentimental erſcheint, wie die „„Liebling des Menſchengeſchlechts““ ſich ſpäter auf dem röm ſchen Throne benommen haben ſoll und in dem Drama de Racine ſich wirklich benimmt.“ Aber dieſer Darſtellung widerſprid auf's Entſchiedenſte Sulpicius Severus, der gleichfalls von d widerſtreitenden Meinungen des Kriegsrathes berichtet und au drücklich ſagt: „Andere dagegen, unter ihnen Titus ſelbſt, ſtimm ten dahin, gerade den Tempel müſſe man vornehmlich zerſtöre damit der Juden und der Chriſten Glaube vollſtändiger ausgerott werde.“ Der Widerſpruch dieſer beiden Darſtellungen iſt überr ſchend, aber was hätte der Bericht des mehrere Jahrhunderte na

dem Ereigniß schreibenden Presbyters für einen Werth, wenn es nicht gelingt, die Quelle zu entdecken, aus der er geschöpft hat?

Severus nun citirt seine heidnischen Quellen nie mit Namen. Aber Bernays weist zwingend nach, daß das, was Severus von den Scheußlichkeiten des Nero und von dem Brande Roms erzählt, fast wörtlich den Annalen des Tacitus entnommen ist. Um diesen auch für die Darstellung der Zerstörung Jerusalems zu benutzen, brauchte er nicht einmal nach einem anderen Buche des Tacitus zu greifen, da schon im vierten Jahrhundert Annalen und Historien des Tacitus vereinigt waren. Uns freilich fehlt der Theil der Historien, in dem Tacitus von der Belagerung Jerusalems gemeldet hat; aber zur Zeit des Severus waren diese Theile noch vorhanden, denn ein Zeitgenosse desselben, Orosius, citirt größere Stellen aus diesen uns verlorenen Büchern. Zudem hat der Bericht des Severus eine taciteische Färbung des Stils. Tacitus, der nach der Beseitigung des Domitianus schrieb, war nicht durch Rücksichten gegen die Flavier wie Josephus behindert, die Wahrheit zu sagen. Diese Wahrheit konnte ein Mann von Tacitus' gesellschaftlicher Stellung leicht erfahren; ja Bernays bringt einen Gewährsmann direkt aus dem Kriegsrath, der den Sturm auf Jerusalem anordnete. Es ist anderweitig festgestellt, daß ein Antonius Julianus über jüdische Dinge geschrieben hat. Diesen aber identificirt schon Tillemont mit dem Prokurator von Judäa Marcus Antonius Julianus, der nach Josephus eins der Mitglieder des Kriegsrathes war, die für die Zerstörung stimmten. Josephus allerdings konnte diesen Autor für seinen tendenziösen Bericht deswegen nicht verwerthen; Tacitus hat es unzweifelhaft gethan.

Diese Skizze, welche freilich nur die allerwesentlichsten Momente einer auf vierzehn Großquartseiten von Bernays ausgeführten Untersuchung wiedergiebt, wird trotzalledem wohl genü-

gen, um die Wichtigkeit des Resultats und einigermaßen auch den Weg anzudeuten, auf welchem er zu ihm gelangt ist.

Aber auch in seinen anderen Arbeiten findet sich Einzelnes auf jüdische Wissenschaft Bezügliches und man sieht, daß er es mit Vorliebe einflicht. Seine Arbeit „Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit" enthält eine Fülle von Belehrung über jüdische Dinge. Auch in einzelnen Aufsätzen, die dem Judenthum ganz fernliegende Stoffe behandeln, finden wir Bemerkungen, welche auf Bibel und Judenthum Bezug haben; so lesen wir z. B. in einer im Rheinischen Museum veröffentlichten Abhandlung: Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus, die im Folgenden auszugsweise wiedergegebene stilistisch und gedanklich ganz ausgezeichnete Schlußbetrachtung:

„Als durch die hinsiechende alte Welt neue Religion sich Bahn gebrochen, um so unwiderstehlicher, je stolzer sie in selbstbewußter Jugendfrische jeden verhüllenden Gedankenschmuck verschmäht hatte, wollten dennoch Viele mit dem nackten Glauben sich nicht begnügen; um ihn zu bekleiden, versuchten sie den Prophetenmantel mit dem Philosophenmantel in eins zu weben. Die Weber waren oft nicht geschickt; die Nähte des zusammengestückten Gewandes waren meistens so sichtbar, daß sie den Muthwillen heidnischer Spötter erregen mußten, waren nie so dicht, daß nicht die schneidende Kälte heidnischer Dialektik hätte durchdringen können. Das aber muß in jenen Bestrebungen vor Anderen dem Blick des Forschers über Geschichte der Philosophie sich aufdrängen; eine Hauptrichtung griechischer Philosophie, die eleatische, ist ohne merklichen Einfluß sogar auf die häretischen Lehrgebäude geblieben. Und dies darf nicht aus einer zeugungsunfähigen Schwäche des Eleatischen Grundgedankens erklärt werden; hegt doch die neuere Philosophie in ihrer innersten Mitte ein mächtig genug dastehendes System, das auf lebenloses Denken und Ausdehnung

gegründet, mit Recht für einen Ausbau der eleatischen Seinslehre gilt. Aber es muß zwischen dieser eleatischen Lehre und der durch noch so dünnen Faden an die Bibel gebundenen Häresie ein tiefinnerlicher Gegensatz bestanden haben, dessen unüberwindliche Sprödigkeit auch die Geschicktesten von jedem Versuche des Zusammenfügens abschreckte. Und wahrlich, wer sich vom Hauch des lebendig wirkenden Gottes erfüllt glaubt, kann kein Verständniß mit denen eingehen, welche wie die Eleaten, die *στασιῶται τοῦ ὅλου*, das All zum Eins erstarren lassen. Gleichsehr fühlen sich Orthodoxe wie Heterodoxe zu Heraklit hingezogen. Man erkannte, daß das heraklitische Prinzip kein ruhend todtes, sondern ein bewegt lebendiges sei, daß die Bewegung nicht von einem blinden Fatum fortgestoßen werde, sondern bewußt dahinschreite, denn „Eines weiß Alles, *Ἓν πάντα οἶδεν*".

Diese wenigen Proben von Bernays schriftstellerischer Thätigkeit, die ein genauerer Kenner seiner Schriften mit viel besserem Geschmack und größerer Sorgfalt ausgewählt hätte, bekunden, daß seine Arbeit keine rein formalistische gewesen ist, sondern daß er, erfüllt von der Würde seiner Wissenschaft, sie in Beziehung zu bringen wußte zu den großen Fragen und Aufgaben, welche die Menschheit bewegen.

Seiner Wissenschaft gehörte sein Leben, aber sie hat ihm auch sein Dasein geschmückt und erleuchtet. Sein Leben war ein einsames, aber ein glückliches; denn er pflegte vertrauten Verkehr mit jenen großen Geistern der Vergangenheit, die nie trivial, die nie fade und geistlos werden, und er verstand den Verkehr mit ihnen vortrefflich zu nutzen zu seiner und zu unserer Belehrung. Sein Herzenszug ging unzweifelhaft dahin, sich in seinem Studirzimmer einzuschließen und rein wissenschaftlicher Thätigkeit sich hinzugeben; aber es ist ein Glück, daß ihn sein karger Besitz gezwungen hat, sich der Lehrthätigkeit zu widmen; denn

sein glänzendes Talent persönlicher Mittheilung hat Unzählige erfreut und gebildet.

Frühzeitig ist es ihm gelungen, die Aufmerksamkeit bedeutender Männer auf sich zu lenken, und obgleich er kein hohes Alter erreicht hat, hat er dennoch Jahrzehnte gelebt, beglückt durch das hohe Ansehen, dessen er in der gelehrten Welt sich erfreute, geehrt durch die Freundschaft der Besten. Von ihm gilt, was er von Skaliger, seinem Heros, so schön sagt: „Um Gunst zu gewinnen, brauchte er sich nicht zu bücken, und er brauchte sich nicht in die Brust zu werfen, um seine Würde zu behaupten." Und er hätte sich auch nicht bücken können. Er war grad und wahrhaftig, und wer mit Ueberzeugungen einen Schacher trieb, den stieß er von sich, auch wenn er ihm ans Herz gewachsen war, wenn er selbst dabei aus tiefer Wunde blutete. Er gehörte dem Judenthum nicht nur, wie so viele deutsche Gelehrte, durch seine Geburt an, sondern er gehörte ihm bis zum Tode. Was ihm das Leben erfreulich und ihn uns so erfreulich gemacht hat, wir können es nicht besser bezeichnen, als mit den Worten, welche wir an die Spitze dieses Aufsatzes gesetzt haben, er war: religioni et Musis amicus.

Eine masoretische Studie.

Die Anfänge der Vocalzeichen im Hebräischen.

(Schluß.)

So viel ist gewiß, daß die Wahrnehmung ähnlich klingender Wörter in der heiligen Schrift das Bedürfniß geweckt hat, diakritische Punkte anzubringen und dadurch den schwachen Ansatz zur Vocalisation zu geben. Daher bedeutet in der Sprache der Grammatik zugleich נקודה Punkt und Vocal, eben so wie im Syrischen נקוּדא. Aus der zuletzt angeführten Pièce der Ben-Ascherschen Grammatik (o. S. 367) geht hervor, daß diese Punkte so oft angebracht wurden, so weit es Aequivoca gab, d. h. beobachtet wurden, nicht bloß bei den in der Masora aufgezählten Wörtern mit beginnendem ל, כ, ב und ו bei variirender Vokalisation, sondern auch bei sehr vielen andern, z. B. so oft in der Bibel צוּר als Fels und צֹר als Stadt vorkommt. Diese Beobachtung setzt schon eine gewisse lexicalische und grammatische Kenntniß voraus. Man muß aber einräumen, daß Grammatik und Lexicographie selbst in ihren ersten Anfängen nicht Sache der semitischen Völker waren. In den weitschichtigen beiden Talmuden stoßt man nur höchst selten auf eine, wenn auch naheliegende grammatische Regel. Die Syrer haben eben so wenig ihre grammatischen Anfänge aus eigener Initiative producirt. Für sie waren die griechischen Philologen Meister und Lehrer.

Die Schließung der Philosophenschulen Athens und Alexandriens durch Justinians fanatische Orthodoxie (529) und die Auswanderung der Träger der griechischen Wissenschaft nach

dem Reiche der Sassaniden gab den Syrern die Anregung für die eigene Philologie, d. h. für Grammatik und Lexicographie. Die letzten sieben Weisen Griechenlands, angezogen von dem Rufe des Königs Chosroës Anuschirwan, daß er die Philosophie schätze, und die in ihm ein Ideal zu finden hofften, wurden in der That von ihm mit Wohlwollen aufgenommen und beschützt. In der langen Regierungszeit dieses bedeutendsten sassanidischen Königs (531—579) begann eine Art wissenschaftlicher Thätigkeit im Perserreiche. Wenn auch die eingewanderten sieben Weisen nicht in dem Lande geblieben sind, und wenn auch die Sage übertrieben hat, daß Chosroës griechisch-philosophische Schriften in's Persische übersetzt und sich in Aristoteles' und Plato's Schriften vertieft habe, so ist es doch Thatsache, daß durch seine Anregung medicinische Schriften aus dem Griechischen und Indischen ins Persische übersetzt wurden. Ein Perser Paulus schrieb für ihn eine Logik in syrischer Sprache aus griechischen Werken [1]). Unter Römern und Arabern galt Anuschirvan als Freund der Gelehrsamkeit [2]). Unter ihm entstand in Gondi-Sapor (Bet-Lept) im Lande Chusistan (בי רומיא) eine nestorianische Gelehrtenschule für Medicin und Physik, und auch die Sprachwissenschaft fand in dieser Schule Pflege.

Den ersten Versuch, eine Art syrischer Grammatik zusammenzustellen, machte Joseph von Ahwaz, der unter Anuschirvan blühte und eine eigene Schule in Nisibis gründete [3]). Er

---

[1]) Vergl. darüber Agathias Historiae II, c. 28—32; Spiegel, Eranische Alterthümer III, 460 fg. Ueber die Logik des Paulus, Persa, Assemani B. O. I, 490. Wright, Catalog der syr. Handschr. in Brit. Mus. III, p. 1161.

[2]) Agathias das. c. 28: *Καὶ ἔνιοι τῶν Ῥωμαίων (ὑμνουσιν αὐτὸν, Χοσροὴν), ὡς λόγων ἐραστὴν.* Tabari berichtet: Er (Chosroes) ehrte die Gelehrten.

[3]) Assemani Bibliotheca orient. III, 1, 100, 256 Note 3, claruit Josephus Husita (יוסף חוזאי) ab anno 580, d. h. von 550 an.

war der Erste, welcher ein Werk über die syrischen Homonyma in alphabetischer Ordnung und über die Verwechselung der Wörter verfaßte [1]). Nach der von Abbé Martin ermittelten Forschung hat Joseph Chuzita Interpunctions- und Accentzeichen für das Syrische entweder völlig neu eingeführt oder modificirt [2]) und zwar durch den Einfluß der griechischen Philologie. Man kann daher als sicher annehmen, daß die grammatischen Rudimente, namentlich die Unterscheidung der ähnlich lautenden Wörter durch diakritische Punkte, nicht vor dem 6. Jahrhundert, d. h. erst unter Anuschirwans Regierungszeit, angebahnt wurden. Wir haben also für die grammatischen Anfänge einen Terminus a quo, über welchem man nicht hinausgehen darf.

Die Frage wäre nun, wie der Lehrstoff in den jüdischen Lehrhäusern am Euphrat unter diesem saßanidischen König beschaffen war. Directe Nachrichten fehlen zwar. Indessen so viel ist gewiß, daß, wiewohl die Juden von seinem Vorgänger Kabad (Kobad) und von seinen Nachfolger Hormisdas IV. Verfolgungen erlitten, sie unter Anuschirwan in Ruhe gelebt haben müssen, da seine Toleranz gegen Nichtperser gerühmt wird. Die persischen Juden waren wohlhabend und mannesmuthig genug, 10 Jahre nach Anuschirwans Tod den Usurpator Bahram Tschubin in dem Aufstande gegen Hormisdas und Chosroës Parvez kräftig zu unterstützen [3]). Die Lehrhäuser, welche vielleicht unter Kabad geschlossen waren, setzten ihre Thätigkeit unter Anuschirvan fort, und erst unter Hormisdas (579—589) waren sie wieder einige Jahre geschlossen, und das Collegium von Pumbadita war genöthigt, nach Peroz-Shabur d. h. Anbar, welches

---

[1]) Das. I, 308 de vocibus aequivocis ordine alphabetico I, 351 שחלף קוריתא.

[2]) Journal Asiatique 1875 I, 190 fg.

[3]) Graetz V, 385 fg.

einem arabischen Fürsten gehörte, auszuwandern [1]). Allerdings werden nur zwei oder drei Namen hervorragender Männer aus dieser Zeit genannt, R. Simona aus Pumbadita, welcher 540 gestorben sein soll, sein suranischer Genosse, R. Giba (Giza) und nach ihnen R. Rabai aus Rab, der sehr lange nach diesen gelebt hat, also doch wohl während Anuschirwans Regierungszeit (540—579). Allein zu diesem muß ein großer Kreis gehört haben, welche als Saburäer (רבנן סבוראי) bezeichnet werden.

Die, wenn man so sagen darf, wissenschaftliche Beschäftigung dieses Kreises war bekanntlich dahin gerichtet, gesetzliche Erklärungen zum Talmud hinzuzufügen und das Resultat für die Praxis abzuschließen [2]). Bei den öfter angebrachten saburäischen Glossen zum Talmud, welche theils überliefert und theils durch den eigenen Styl kenntlich sind, fällt zweierlei auf: Die Rücksichtsnahme auf die heilige Schrift unter der Formel כדכתיב oder מאי משמע und grammatische Bemerkungen, z. B. die Bemerkung über die Verschiedenheit der Bibel-Sprache und der rabbinischen (Mischna) Terminologie (לישנא דאוריתא, לשנא דרבנן), über Aktiv und Passiv, über das Genus der Substantive, über die Verschiedenheit der Bedeutung des Wortes אור in der Bibel- und in der Mischna-Sprache [3]). Kurz die Saburäer beschäftigten sich weit mehr als ihre Vorgänger, die Amorai, mit Sprachlichem. Man ist daher zur Annahme berechtigt, daß die in den syrischen Bischofsitzen und Klöstern entstandene Interessenahme für Philologisches auch in den jüdischen Lehrhäusern und größeren Gemeinden

---

[1]) Scherira Brief, wobei zu beachten: . . ולא הוו יכלין למקבע פרקי עד בתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מסומכדיהא למדינתא דפירוז שבור d. h. von תת"ק Seleucidarum = 589. Die Identität von Pirusabora und Anbar steht fest.

[2]) Vergl. Frankel Monatsschr. 1861 S. 261 fg. und Brüll Jahrbuch II, 42 fg.

[3]) Kidduschin Anf. und Pesachim Anf., das entschieden ein saburäischer Eingang ist.

Anregung dafür gegeben hat. Die Berührung mit nestorianisch-syrischen Lehren in Anbar, Machusa, Gondi-Schapur, (Bet-Lept), Kaschkar (in Talmud כשכר l. כשכר), in Nisibis war unvermeidlich. Es muß gar ein gegenseitiger reger Verkehr zwischen den Juden in den Euphratländern und Syrern stattgefunden haben. Wie ist es sonst erklärlich, daß die syrische Uebersetzung der Sprüche im jüdischen Kreise als Targum Aufnahme gefunden hat? Diese Aufnahme ist nur im sechsten oder der ersten Hälfte des siebenten Jahrh. denkbar. Denn mit der Eroberung der Muhammedaner im Jahre 632 haben die in diesem Lande (Irak) wohnenden Juden sich mit allem Eifer auf das Arabische geworfen und kein Interesse oder kein Verständniß mehr für das Syrische gehabt. Eine syrische Uebersetzung wäre also für sie nutzlos gewesen.

Es ist daher erklärlich, daß eine gewisse Gleichmäßigkeit grammatischer Versuche unter Syrern und Juden in der saburäischen Zeit stattgefunden hat. Wie Joseph von Chuzai ähnlichlautende Wörter alphabetisch zusammengestellt hat, so kann auch zuerst, wenn auch nicht ein Schulhaupt, so doch einer der jüdischen Karaï oder Saphrajé die aequivoca in der Bibel beobachtet und zusammengestellt und den ersten Anfang zur eigentlich masoretischen Thätigkeit gegeben haben. Und wie die nestorianischen Syrer solche Homonyma durch Punkte zu unterscheiden begannen, (vielleicht doch Joseph Huzita?), so auch irgend wer im jüdischen Kreise. Die Diakrise wurde dadurch gehoben, daß die Vollvokale einen Punkt oben, die Schnellvocale (Schwa und Vicarien) denselben unten erhielten; auch das Verhältniß der Vocale untereinander bei Wörtern, die sich blos dadurch unterscheiden, wurde beobachtet und durch die Setzung der Punkte differirt. Ein weiterer Fortschritt war, daß diejenigen Wörter, welche der Lesemütter entbehren, also defective geschrieben sind, deren Lesung demnach zweifelhaft wurde, ebenfalls durch einen Punkt bezeichnet wurden (o. S. 367). Dieser Punkt bei Defec-

tiven kann bereits als ein Vocal angesehen werden, entweder ו und י oder ו. Diese Anfänge der Vocalisirung der Consonanten können nur etwa in der zweiten Hälfte des sechsten oder in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts eingeführt worden sein. Die Regierungszeit Anuschirwans (531—579) einerseits und die Eroberung Persiens durch die Araber (632—38) andererseits bilden ungefähr die chronologischen Grenzen dafür.

Denn selbstverständlich können diese ersten Vocalpunkte lediglich in den persisch-jüdischen Gemeinden eingeführt worden sein. In Palästina dagegen, das einzige Land, das noch dafür in Betracht kommen könnte, fehlte die Anregung und noch mehr die dazu erforderliche Seelenruhe. Die Palästinensischen Juden wurden von den byzantinischen Kaisern mit ausgesuchter Härte geplagt, namentlich hat Justinian ihnen das Leben zur Hölle gemacht und in die zartesten Gewissensempfindungen eingegriffen. Die von ihm ausgegangenen Eingriffe und Beschränkungen sind stationär geblieben; seine Nachfolger haben sie nicht gemildert. Im zweiten Jahrzehnt des 7. Jahrh., bei der Invasion Palästina's durch die Perser haben sie sich zwar an dem Kriege gegen die Christen betheiligt und den Eroberern Vorschub geleistet, sind aber dafür vom Kaiser Heraklius auf das Grausamste gezüchtigt worden. Kurz die Palästinenser waren von Sorgen für das kärgliche Leben genug bedrückt, um an eine grammatische Beschäftigung denken zu können. Wird doch nicht ein einziger palästinensischer Gesetzeslehrer seit dem Abschluß des jerusalemischen Talmuds im 4. oder 5. Jahrhundert bis in's achte Jahrhundert hinein genannt. Wenn die Nachricht des Seder Olam Suta historisch ist, daß ein Mar-Sutra im Jahre 520 von Babylonien nach Palästina ausgewandert ist, dort als Lehrvorsteher (ראש פרק, ἀρχιφερεκίτης) anerkannt worden und diese Würde auf seine Nachkommen vererbt hat, so beweist dieser Umstand noch mehr die Geistesverkümmerung der Palästinenser. Im 8. Jahrh. war es wieder ein Babylo-

mer, Acha aus Schabcha, welcher etwas schriftlich hinterlassen hat. Von den eingebornen Juden in Palästina verlautet gar nichts aus dieser Zeit. Die Annahme, daß in Tiberias die Masora angebaut und gepflegt worden sei, hat auch nicht die geringste historische Unterlage. Tiberias erhielt erst wieder Bedeutung durch die Karäer, die sich dort angesiedelt haben. Kurz die Einführung der diakritischen und phonetischen Punkte kann nur in Persien stattgefunden haben und zwar, wie angegeben, etwa zwischen 550—640, etwa gleichzeitig mit der syrischen Punktation.

Spricht ja auch dafür, daß die Babylonier sich mit der Vocalisirung beschäftigt haben die Thatsache, daß hier die Vocalzeichen ausgebildet und in ein grammatisches System gebracht wurden, eben das נקד בבלי oder אשורי. Diese Neuerung ist gewiß durch die Wahrnehmung gemacht worden, daß die Punkte nicht im Stande sind, dem Bedürfniß nach correctem Lesen zu genügen und die Aequivoca zu unterscheiden, vielmehr vielfach zu Irrungen Veranlassung geben. Wie leicht wurde beim schnellen Abschreiben die Stellung des Punktes verwechselt und unterst zu oberst gekehrt, wie es im Syrischen erging! Die regelmäßigen Vocalzeichen dagegen beugten jeder Irrung vor. Die Erfindung derselben macht dem Erfinder Ehre; sie ist, wie gesagt, recht systematisch angelegt. Pinsker hat das Richtige getroffen, daß drei Zeichen des babylonischen Vokalisationssystems nur eine Verkümmerung der drei Halbconsonanten oder Lesemütter sind [1]): Das Kamez ≤ wie ℵ an dem der Strich links weggelassen ist, das Schurek ein abgeschwächtes ו (ו) und das Chirek ein abgeschwächtes י, d. h. ein Punkt. Man kann aber auch die Entstehung des Zeichens für Patach leicht erklären, und ich glaube, daß diese Erklärung auf keinen Widerspruch stoßen wird. Dieses Zeichen ⩤ ist offenbar ein ע liegend und im verjüngten Maßstabe. Da dieser

[1]) a. a. O. und die Einl. XVI.

Buchstabe meistens a ausgesprochen wurde, so gab es die passendste Figur für diesen Laut ab [1]). Es sind also mindestens 4 Zeichen eingeführt worden. Dadurch ist schon die Annahme widerlegt, daß diese Vocalisation dem Arabischen nachgebildet sei (Pinsker), da dieses nur 3 Vocalzeichen hat. Da diese vier Zeichen, sobald man einmal darauf gekommen ist, Consonanten dafür zu substituiren, sich von selbst ergaben, so blieb nur noch für mindestens noch zwei den Lauten entsprechende Zeichen zu sorgen, für welche keine Buchstaben verwendbar sind, für Cholam und Zere. Für das Erstere (das entweder ô oder au oder gar aü ausgesprochen wurde) konnte der von früher übliche Punkt oben (מלעיל) beibehalten und nur um ihn von i (ִ) zu unterscheiden, doppelt gesetzt worden (ִֽ, o. S. 365). Das Zere wurde vielleicht, weil aus a und entstanden, und wahrscheinlich so ausgesprochen, mit dem Punkt i (ִ) bezeichnet und ein Punkt zum Ersatz des a hinzugefügt (ֵ (die Bedeutung der zwei schräggesetzten Punkte (ֵ) als a oder dunkeles e ist noch zweifelhaft). Um Irrungen vorzubeugen welche bei מלעיל und מלרע unvermeidlich sind, wurden, wie es scheint, sämmtliche Vocalzeichen nur oben, oberhalb des Consonanten gesetzt. Die ältere Methode wurde also ganz aufgegeben; der Erfinder war nicht so unzeitgemäß skrupulös wie der syrische heilige Jakob von Edessa, welcher die richtig ausgedachten Vocalzeichen nach griechischen Vocal-Figuren nicht einführen mochte, um das Alte nicht in Vergessenheit zu bringen (o. S. 359). Der Erfinder des babylonischen Vocalisationssystems hat auch das Zeichen für die Schnellvocale (Schwa ꝛc.), die doch bis dahin ebenso mit dem untern Punkte bezeichnet waren wie Vocale, und noch manen anderen Ballast für die Aufhebung der Aspiration — wofür auch die Syrer Punkte gebrauchten, — fallen lassen. Diese

[1]) Vergl. de Sacy, grammaire arabe, worin angegeben ist, daß die Araber das ע auch ohne weiteres a gelesen haben, z. B. עִיד = aïd.

System kann aber durchaus nicht auf Anregung der syrischen Nachbaren erfunden worden sein — und dieser Gesichtspunkt kann nicht scharf genug gegen die bisherige Annahme betont werden — da diese, die Nestorianer, ihre verwirrenden Vocal-Punkte immer beibehalten und später noch vervielfältigt haben. Ebenso wenig kann es dem Arabischen entlehnt sein, das sich mit 3 Vocalzeichen behelfen muß. Es kann daher nur als eine rein jüdische Erfindung angesehen werden, die durch irgend eine noch unbekannte Veranlassung erdacht, verbreitet und zuletzt von allen morgenländischen Juden adoptirt wurde.

Nun ist eine Frage von noch größerer historischen Wichtigkeit. Wie verhält sich das Tiberiensische d. h. das jetzt übliche Vocalisationssystem dazu? Man hält es im Allgemeinen für jünger, weil viel complicirter und nüancirter. Wenn auch auf die Notiz ר' מוחה ור' משה מתקני נקוד הטבראני gar nichts zu geben ist, da es gewiß eine von Firkowitz' Fälschungen ist, so ist es jedenfalls unzweifelhaft, daß das tiberiensische System Manches deutlicher und besser nüancirt. Wie hat sich dergleichen gemacht? Betrachtet man dieses näher, so unterscheidet es sich wesentlich von dem babylonischen durch Zweierlei: daß es bis auf ein einziges Zeichen, das Patach, aus Punkten besteht, und daß diese Punkte meistens unten stehen. Denn selbst das Kamez ist ursprünglich gebildet aus einem Patach mit einem Punkte darunter (ָ), wie das von Schapira in Arabien gefundene anonyme Werk (welches Derenburg mit Manuel au lecteur benannt hat) gewiß nach alter Ueberlieferung angiebt (Journal Asiatique 1870 II. p. 303): קמצה: והוא קו ונקודה תחת האות. Derenburg bemerkt dabei, daß in einer großen Zahl geschriebener Exemplare des Kamez diese Figur hat (ָ, nicht ָ, welches erst aus dem Zusammenfließen des Punktes mit dem horizontalen Strich entstanden ist). Um so befremdender ist es, daß Derenburg an einer anderen Stelle auch die tiberiensischen Vocalzeichen

ebenso wie die babylonischen aus verkümmerten Vocalbuchstaben ableitet (Revue critique 1879). Wenn nicht einmal die Figur des Kamez auf ein Buchstabenzeichen zurückgeführt werden kann, so können es die übrigen, welche bis auf Patach nur Punkte bilden, noch viel weniger. Das Verhältniß kann genetisch nur so gedacht werden. Die Palästinenser haben wohl das System der Buchstaben-Vocale, weil eine Neuerung, nicht angenommen, sind vielmehr bei dem alten Punkt-System stehen geblieben, und zwar mit Beibehaltung des Punktes vor Cholam oben und für Chirek ꝛc. ꝛc. unten. Da aber das alte System nicht für alle vocalischen Nüancen ausreichte, so scheinen sie es erweitert zu haben. Insofern ist das tiberiensische Vocalisations-System, je nachdem, älter oder jünger als das babylonisch-assyrische, älter seinem Hauptheile nach und jünger in der Erweiterung. Es ist ganz dasselbe Verhältniß wie im Syrischen. Die nestorianischen, morgenländischen Syrer haben das Punktsystem nicht aufgeben mögen und daher das System der karkaphitischen Schule mit Buchstaben-Vocalen als Neuerung recusirt, wie Alles, was von den Abendländern, den Monophysiten, ausgegangen war, und waren daher zuletzt genöthigt, die Vocalzeichen durch neue Punkte zu vervielfältigen. Geographisch gestaltete sich aber das gegenseitige Verhältniß umgekehrt. Im Syrischen waren die Abendländer die Reformatoren und die Morgenländer die Conservativen, im Hebräischen dagegen waren die Morgenländer die Neuerer und die Abendländer (Maarbai, Tiberienser, Palästinenser überhaupt) conservativ. Ob auch dieser Erscheinung ein dogmatischer Antagonismus zu Grunde lag, wie im Syrischen? Dafür fehlt vorläufig jeder Anhaltspunkt. Aber so viel ist gewiß, das babylonisch-jüdische Vocal-Buchstaben-System ist nicht dem Syrischen entlehnt. Es kann gleichzeitig mit dem karkaphitischen gräcisirten Vocal-Zeichen-System im ersten Viertel des achten Jahrhunderts

entstanden sein, da, wie angegeben, es um 760 bereits allgemein eingeführt gewesen sein muß (o. S. 362) — aber es kann keine Nachahmung desselben sein, weil das Syrische nur bei den Abendländischen in Gebrauch kam, und die morgenländischen Juden, unter denen das נקוד בבלי entstand, mit diesen auch nicht die geringste Berührung hatten. Weit eher hätten die Abendländer, die Tiberienser, die Palästinenser überhaupt das Abendländisch-Syrische imitiren können; aber diese thaten es nicht. Sie nahmen nicht einmal das bei ihren morgenländischen Stammgenossen neu Eingeführte an, sondern blieben bei Punkten von Alters her. — Die masoretische Notiz für מלעיל und מלרע, auf Vocal-Bezeichnung angewendet, öffnet demnach nicht nur einen rein grammatischen Gesichtspunkt über die Entstehung der Vocalzeichen, sondern auch einen historischen über das möglicherweise antagonistische Verhältniß der abendländischen, palästinensischen Juden zu den morgenländischen, babylonisch-persischen.

Es giebt noch eine andere masoretische Andeutung für die Genesis und Entwickelung von diakritischen Zeichen. So hat das ר, das in der Regel nicht dageschirt wird, auch die Verdoppelung nicht verträgt, mehrere mal doch ein Dagesch, so einige mal הראיתם (fragend st. הֲרָאִיתֶם) zweimal שָׁרֵךְ und sonst noch. Die Grammatiker nennen oberflächlich dieses: Dagesch euphonicum, höchst abgeschmackt. Es hat vielmehr einen diakritischen Werth. Darüber soll ein anderes mal abgehandelt werden.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung).

Eine besondere, ganz eigenthümliche Kategorie bilden d
Buchstabenfabeln, in welchen Buchstaben vor Gott hi
treten und ihr Anliegen vor den himmlischen Thron bringe
Ehe noch die Schöpfung durch Gottes Wort in's Dasein getr
ten war, conversirten schon die Buchstaben mit Gott. Es i
Dies nur ein weiterer Ausfluß jenes breiten Sagenstromes, d
sich so vielarmig wie kein zweiter aus dem achten Capitel
Mischle in das Meer des Talmud ergoß und sich durch die Fl
ren des Midrasch wie ein befruchtender Wasserstrahl hinzie

In jenem achten Capitel führt Salomo — den ich in d
Einleitnng als den Erfinder der Thierfabel hingeste
habe — die Weisheit in wundervoller, zum Herzen gehen
Weise redend ein. Besonders wirkungsvoll gestaltet sich ih
Rede mit dem zehnten Verse, wo er sie ausrufen läßt:
חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות אמצא. Den Höhepunkt des gan
meisterhaften, lebensfrischen Monologs aber bilden die Ver
קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז . מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ
אין תהומות חוללתי באין מעינות נכבדי מים בטרם הרים הטבעו לפני
ות חוללתי . עד לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תבל . בהכינו שמים
אני בחקו חוג על פני תהום . באמצו שחקים ממעל בעוז עינות תהום .
בו ליום חקו ומים לא יעברו פיו בחוקו מוסדי ארץ . ואהיה אצלו אמון
ואהי שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת . משחקת בתבל ארצו
ושעשעי את בני אדם 22—32.

Diese Verse bilden daher in Talmud und Midrasch den Grundstock einer besondern Kategorie von Fabeln. In der hier so laut und eindringlich predigenden Weisheit (חכמה) hörte man selbstverständlich keine Andere, als die von Gott geoffenbarte Thora. Sie war also schon lange vor dem Schöpfungsakte der Liebling Gottes, der in vertraulichster Weise mit ihm sprach [1]). Diese auszeichnende Gottesliebe wurde aber auf jeden Einzelnen ihrer Buchstaben ausgedehnt. Nicht nur der Gesammttext der Thora als Ganzes, sondern jeder Buchstabe in ihr als kleinster Bruchtheil ist so theuer und werth in Gottes Augen, daß er der allerhöchsten Auszeichnung einer Unterredung mit Gott gewürdigt wird. So entstanden die Buchstabenfabeln.

Der Erste, dem solche Buchstabenfabeln beigelegt werden, ist Rabbi Akiba. Im מדרש אלפא ביתא דרבי עקיבא, auch אותיות ר' עקיבא genannt, neuerdings abgedruckt in Jellinek's Beth hamidrasch, Theil III, finden wir die charakteristische Erzählung:

Das Alpha-Beth vor Gott.

Daselbst lesen wir nach den bereits rar gewordenen Krakauer und Amsterdamer Ausgaben dieses Midrasch Folgendes:

אמר רבי עקיבא אלו כ"ב אותיות שבהן נתנה תורה כולה לשבטי ישראל והן חקוקין בעט שלהבת על כתר נורא ואיום של הקב"ה . ובשעה שבקש הקב"ה לבראות העולם מיד ירדו כולם ועמדו לפני הקב"ה, זה אומר לפניו בי תברא את העולם, וזה אומר לפניו בי תברא את העולם . סתחלה נכנס ת"ו לפני הקב"ה ואמרה לפניו רב"ש רצונך שתברא בי את עולמך שבו אתה נותן תורה לישראל ע"י משה שכך כתוב תורה צוה לנו משה וגו', השיב הקב"ה ואמר לה לאו, אמרה לו למה, א"ל מפני שאני עתיד לעשות בך רשום על מצחות האנשים הנאנחין והנאנקין . . . . . שנאמ' (יחזקאל ט') ויאמר ד' אלו עבר בתוך העיר . . והתוית ת"ו על מצחות האנשים

[1]) Siehe Talmud Babli, Sabbath 88 b, Chagiga 13 b—14 a, Peßachim 54 a, Beresch. Rabba, Cap. 1, Pirke derabb. Elieser, Cap. III und die zahlreichen Parallelstellen hierzu.

נאנחים . . . . . .

. . . . . .

כיון ששמע ת"ן הדבר הזה מפי הקב"ה מיד יצאה מלפניו בפחי נפש . אחר כך נכנס שז"ן ועמדה לפני הקב"ה אמרה לפניו רב"ש רצונך שתברא כי את עולמך שבי נקרא שמך המפורש שנאמר זה שמי לעולם ועוד שאני תהלתי השם הנקרא שדי, השיב הקב"ה ואמר לה לאו, אמרה לו למה, א"ל מפני ששקוא ושקר שניהם נקראו בך ושקר אין לו רגלים אף את אין לך רגלים אותו שאין לו רגלים איך אברא בו את העולם מיד יצאה מלפנו בפחי נפש . אחר כך נכנס ר"ש ואמרה לפניו רב"ש רצונך שתברא בי את העולם שבי נאמר (תהלים קי"ט) ר"אש דברך אמת . . . . . השיב הקב"ה . . לאו א"ל למה א"ל מפני שכך עתידי ישראל להשתעבד לעיז שנאמי נתנה ראש ונשובה מצרימה . . . ועד ר' רע ותהלת ר"שע מיד יצאה . . . א"כ נכנס קוף ועמדה . . ואמרה רב"ש רצונך שתברא בי את עולמך שבי קוראין לפניך לע"ל קדושה משולשת שנאמי וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ד' צבאות . השיב הקב"ה . . לאו . א"ל למה, א"ל מפני שכך עתידין קללות לבא בעולם . . . . . שנא' קל הזא על פני מים ותקלל חלקתם בארץ וגו' מיד יצאה . . . א"כ נכנס צ"דיק . . . ואמר רב"ש רצונך שתברא כי . . . . שבי נאמר לעתיד בכל יום צדקתך שנא' צדקתך כהררי אל . . . . . השיב . . . . לאו, אל למה, א"ל מפני שכך עתידין לבוא צרות רבות לישראל שנאמ' . . . . . וכיון ששמע . . . . יצאה . . . אח"כ נכנס פ"ת . . . . . ואמר רב"שע רצונך וגו' שבי קורין לפניך פקודי ד' ישרים . . . . . השיב . . . לאו, א"ל למה, א"ל מפני שכך עתידין ישראל לפרע עצמן לע"ז שנא' וירא משה את העם כי פרוע הוא וגו' מיד יצאה . . . אח"כ נכנס עין . . . . ואמ' . . רצונך וגו' שבי כתוב עיני ד' המה משוטטים בכל הארץ . . . . . השיב . . לאו . א"ל למה . א"ל מפני שכך עתידין מנאפין . . . . . שנא' ועין נואף שמרה נפש וגו' . . . מיד יצאה . . . אח"כ נכנס סמ"ך לפני הקב"ה ואמרי רצונך וגו' שבי נקראת סומך נופלים שנאמ' . . . . . השיב . . . לאו . א"ל למה . א"ל מפני שכך עתידין אויבים לשום את עירי לעיים שנא' שמו את ירושלים לעיים מיד יצאה . . . אח"כ נכנס נ"ון . . . . ואמר רצונך וגו' שבי אתה נותן נשמה . . . ונקראת נר שנא' השיב . . . . לאו . . . . . מפני שכך

אני עתיד לכבות נרותיהן של רשעים ל״ל שנ׳ שנ׳ נר רשעים ידעך . . . .
. . . מיד יצאה . . . . אח״כ נכנס מ״ם . . . . ואמרה . . . . רצונך
וגו׳ שבי עתידין באו העולם לומר מלכותך . . . שנאמר מלכותך וגו׳ . . .
השיב . . . . לאו . . . . . מפני שבך עתיד לבוא יום מהומה שנא׳
. . . . . מיד יצאה . . . . אח״כ נכנס למ״ד . . . . . רצונך
וגו׳ שבי אתה עתיד לתת לישראל את לוחות הבריתי . . . . . שנא׳ . . .
. . השיב . . . לאו . . . מפני שבך עתידין להשתבר תחת ההר ולפרוח
הדברים מהם שנא׳ . . . . מיד יצאה . . . . אח״כ נכנס כ״ף . . . .
. . . . . .
אמר׳ לפניו רבש״ע מבקש אני שתברא בי עולמך שבי נקר׳ כסאך וכתרך
וכבודך . . . . . השיב . . . . . לאו . . . . מפני שבך אני עתיד
להכות כפי אל כפי שנא׳ . . . . . וכיון ששמע . . . . . מיד יצאה . .
אח״כ נכנס יו״ד . . . . . ואמר . . . . רצונך וגו׳ שבי נקראת יה ד׳
צור עולמים . . . . . א״ל לאו . . . . . מפני שבך אני עתיד לברא
יצר הרע . . . . שנאמ׳ . . . . . מיד יצאה . . . . אח״כ נכנס טי״ת
. . . . . ואמ׳ רצונך וגו׳ . . . שבי אתה נותן רוח הקודש . . . לאמר
לפניך טובך שנאמ׳ . . . . . השיב . . . לאו . . . . מפני שבך אני
עתיד לקרא עמי טמא שנאמ׳ . . . . מיד יצאה . . . אח״כ נכנס חי״ת
. . . . . ואמר׳ רצונך וגו׳ שבי יאמרו חסדך ד׳ מלאה הארץ שנאמר
. . . . השיב . . . . לאו . . . . מפני שבך אני עתיד לכתוב בעט של
ברזל חטאת עמי שנאמ׳ . . . . אח״כ נכנס זי״ן . . ואמר׳ רצונך וגו׳
שבי נקרא זכרך לדור ודור שנא׳ . . . השיב לאו . . . . מפני שבך עתיד
לבוא זנות לעולם שנא׳ . . . . מיד יצאה . . . . אח״כ נכנס וי״ו . . .
ואמר׳ רצונך וג׳ שבי אומרים לפניך בשבח ואתה קדוש . . . . השיב לא׳
. . . . . מפני שאני עתיד להכות בך את ישראל על אודות התאוה . . .
שנאמ׳ ויך ד׳ בעם וגו׳ . . . מיד יצאה . . . אח״כ נכנס ה״א . . . .
ואמר׳ רצונך . . . שבי עתידין ישראל לומר לפניך הודיה והדרה שנאמ׳
. . . . . השיב . . . . לאו . . . . מפני שבך עתיד לבוא לעולם יום
הדין הגדול . . . שנאמ׳ כי הנה היום בא בוער כתנור וגו׳ מיד יצאה . .
אח״כ נכנס דלי״ת . . . . . ואמר רצונך . . . . . שבי עתידין באי
עולם לספר גדולתך לדורותם שנאמ׳ דור לדור ישבח מעשיך . . . . . .
. . . השיב . . . . . לאו . . . . . מפני שבך נידונין ישראל

כן דין לדין . . . שנאמ' . . . . . מיד יצאה . . . אח"כ נכנס
ג"ע"ל . . . ואמר' . . . רצונך . . . שבי אמור גדולתך וגבורתך שנאמ'
. . . . . השיב . . . . לאו . . . . . מפני שכך עתיד אני לשלם גמול
לאים ולאויבים שנאמר כעל גמולות כעל ישלם . . . . יצאה מלפניו בפ"נ
. אח"כ נכנס בית . . . . ואמרה . . . . . רצונך . . . . שבי משבחין
לפניך באי עולם בכל יום שנ' ברוך ד' לעולם אמן ואמן . . . . . .
. . . . . מיד קבל הקב"ה ממנו ואמ' לו הן, וא"ל ברוך הבא בשם ד'
וברא כו את עולמו בבי"ת שנ' בראשית ברא אלקים . האל"ף כיון
ששמע הדבר וראה את הקב"ה מקבל הימנו וברא את העולם עמר לו לצד
אחר ושתק עד שקרא לו הקב"ה וא"ל אל"ף א"לף מפני מה אתה שותק
ואינך אומר כלום . השיב א"לף ואמר רבש"ע אין בי כח לעמוד לפניך
ולומר כלום . א"ל ולמה, מפני שכל האותיות הם נמנים במנין מרובה ואני
במנין מועט . בי"ת בשנים גימ"ל בשלשה דל"ת בארב' ה"א בחמשה ואני
באחד השיב הקב"ה ואמר לו אל"ף אל תירא שאתה ראש לכלן כמלך,
אתה אחד ואני אחד והורה אחדות וכך אני עתיד ליתנה לישראל עמי
שנקראו אחד במתנה ולהתחיל להן בך על הר סיני שנאמ' אנכי ד' אלהיך
וגו' . . . . . אנכי ראש לכל הדברות ואל"ף ראש לכל האותיות.

Jellineks Beth Hamidrasch, Th. III, S. 50—55. Anfang und Ende dieses langen, einförmigen Alphabetischen Musterungs-processes finden wir auch Jalkut Bereschi. § 1. Ich habe es jedoch vorgezogen, mit Weglassung der unnöthigen Wiederholungen und der zahlreichen citirten Schriftverse, sämmtliche Buchstaben des ganzen Alphabets hier einzeln vortreten zu lassen, weil bei einer solchen Musterung und nähern Prüfung ihrer herbeigebrachten Argumente als Streitwaffen sofort der Stempel ihrer Jugend sichtbar nnd ihre späte Entstehungszeit dadurch erkennbar wird. Die gepriesenen, als Argumente in's Treffen geführten Vorzüge der einzelnen Buchstaben, sie gleichen alle einander so gleich wie ein Ei dem andern und sind alle gleich hohl und nichtssagend; und man weiß wahrlich nicht, worüber man sich mehr verwundern soll, ob über die Geschmacklosigkeit oder über die Geduld, mit der ein Unbekannter und Unberufe-

ner dieses kindische Buchstabenspiel in so ermüdender Einförmigkeit zu Ende führt und keine geringere Persönlichkeit für die Schöpfung dieses mißlungenen Produktes verantwortlich macht als — Rabbi Akiba. Denn daß Rabbi Akiba in der Weise die ganze 22gliederige Buchstabenreihe des Alphabets einzeln vor Gottes Thron hätte vorüberziehen und vorsprechen lassen, dagegen sprechen Anlage und stylistische Fassung des Ganzen nur allzudeutlich. Eines solchen innerlich schwachen und äußerlich flachen Geisteskindes Vater kann unmöglich der scharfsinnige, geistesstarke und tiefangelegte Rabbi Akiba sein; am allerwenigsten konnte er sich mit einem solch leeren Wortkram so breit machen.

Ich halte dafür, daß es mit dieser Buchstabenfabel des Rabbi Akiba folgende Bewandtniß haben mag. Pesikta de Rab Kahana, פסקא בחודש השלישי, S. 109, Editio Buber, lesen wir: אנכי ד' אלהיך . ר' אחא אמר כ"ו דורות היה אל"ף קורא תגר לפני הקב"ה לאמר שאני ראשון של אותיות ולא בראת בי את העולם אלא בבי"ת שנאמר בראשית ברא אלהים, א"ל הקב"ה חייך שאני פורע לך, תורה נבראת לפני עד שלא נברא העולם שני אלפים שנה וכשאבוא ליתן תורה לישראל איני פותח אלא באל"ף שנאמר אנכי ד' אלהיך. Bereschi. Rabba, Cap. 1, theilt sie mit: ר' אלעזר בר חניא בשם ר' אחא, Pesikta Rabbati, Cap. 21, Schir Hasch. Rabba, Cap. 5, sowie Jalkut Bereschi., § 1, ist genannt: ר' אלעזר בר אבינא בשיר אחא. Ueberall figurirt also ר' אחא als Erzähler dieser kurzen Alef-Fabel. Dieser ר' אחא סתם war nach Juchasin Bruder des ר' אבא, des Vaters des ר' ירמיה, der ein jüngerer Zeit- und Schülergenosse (תלמיד חבר) Rab's war, wogegen auch Seder Hadoroth nichts einzuwenden weiß. Nun lebte Rab um 175—247, demnach lebten ר' אבא, der Vater des ר' ירמיה, und ר' אחא, der Bruder, vielleicht gar der ältere Bruder des Ersteren, näher der Zeit Rabbi Akiba's als Rab; und wirklich tradirt Halachas רבי אחא משום רבי עקיבא Tosefta Sabbath, Cap. 16 und Tosefta Kelim, Cap. 6.

Ich halte darum dafür, daß einzig und allein diese Aleph-Fabel des Rabbi Acha von Rabbi Akiba herstammt, von dem er sie — gleich den von ihm tradirten halachischen Entscheidungen — erhalten hat. Später wurde die kurze Aleph-Fabel des Rabbi Acha — beziehungsweise des Rabbi Akiba — in unsere lange und langweilige Alphabet-Fabel erweitert und das Ganze Demjenigen beigelegt, in Bezug auf welchen es im Talmud heißt: כשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר קשרים לאותיות אמר לפניו רבונו של עולם מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות (מנחות כ"ט ע"ב).

Daß diese Erweiterung aber ein sehr spätes Produkt ist, beweist auch schon der Umstand, daß außer der oben genannten Jalkutstelle in keinem der vielen älteren Midraschim ihrer erwähnt wird, obzwar sich oft genug hierzu Gelegenheit geboten hätte. Alle anderen Midraschim kennen nur die kurze Aleph-Fabel, die den Ursprung des Ganzen bildet.

Als Lehrzweck dieser Aleph-Fabel leuchtet mir der schöne Gedanke entgegen, daß die Geisteswelt höher stehe als die Körperwelt und jener der Vorrang gebühre vor dieser, darum beginnt die Offenbarung mit dem ersten, während die Schöpfungsgeschichte mit dem zweiten anfängt. Ein Gedanke, würdig eines Rabbi Akiba, der an der Thora mehr hing als am Leben und dieses für jene hingab.

Außer diesem speziellen Lehrzweck aber sehe ich noch eine weiter gehende allgemeinere Absicht ihr zu Grunde liegen, von der ich jedoch erst am Ende sämmtlicher Buchstabenfabeln sprechen will; weil ich dieselbe Absicht auch den anderen Buchstabenfabeln zu Grunde lege.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung.)

Von dieser Anschauung der Unzerstörbarkeit nach dem Tode, bis zur Aufhebung des Todes selbst und bis zum todesähnlichen Schlafe ist nur ein Schritt, und den hat auch die Sage gemacht, in der doppelten Auffassung des Ebedmelek. Während er in der griechischen Version blos die Stelle des Choni hamêagel einnimmt und für längere Zeit in einen todesähnlichen Schlaf verfällt, um dann zum Leben wieder zu erwachen, kennt ihn die jüdische Sage überhaupt als unsterblich. Derech erez sutta c. I gegen Ende heißt es ausdrücklich, Ebedmelek sei mit unter denen, die lebend in das Paradies gelangt sind, und zwar: Henoch, Eliah, Messias, Eliezer, Ebedmelek der Kuschite, Hiram von Tyrus; Jaabez, ein Sohn des Rabbi Jehuda ha-Naßi; Serach, Tochter des Ascher und Bithjah, die Tochter Pharao's. Nach Manchen ist Josua b. Levi an Stelle des Hiram zu nennen. Ebenso Jalkut II, fol. 72 c, § 367 und Jalkut Chadasch Prag 1657 fol. 46 d unter עין פ Nr. 48. An anderer Stelle fol. 56 c unter הי Nr. 149 werden 13 als unsterblich aufgezählt; ebenso Jalkut II a. a. O. Ueberall aber wird Ebedmelek mit genannt. Die Neunzahl wird im Alphab. Siracidicum fol. 15 b f. beibehalten und die Unsterblichkeit des Ebedmelek wird übereinstimmend mit der letzteren Stelle im Jalk. Chad. als Lohn dafür bezeichnet, daß er Jeremia aus der Grube gerettet. Aus dieser in der jüdischen Literatur so weit verbreiteten Sage konnte sehr leicht die Variante der Heiligenlegende entstehen, die dadurch auch dem jüdischen Oriente angehört.

In denselben Kreis gehören nun die zahlreichen Sagen von bergentrückten Helden, die lange schlafen, bis ihre Zeit anbricht, wo sie zu neuem Leben erwachen, ihren Schild an den trockenen Baum hängen, der nun grünt, und die alles Unrecht auf der Erde tilgen. Fast jedes moderne Volk hat seinen schlafenden Helden, dessen Rückkehr es erwartet.

Am geläufigsten ist uns die Sage vom Kaiser Barbarossa, der im Kyffhäuser schläft. Grimm: Deutsche Sagen 2. Aufl. 1865 Nr. 23, Bd. I, S. 25 f. erwähnt nicht weniger als sechs Quellen, aus welchen er diese Sage geschöpft hat. Sie lautet: „Von diesem Kaiser gehen viele Sagen im Schwange. Er soll noch nicht todt sein, sondern bis zum jüngsten Tage leben, auch kein rechter Kaiser nach ihm mehr aufkommen. Bis dahin sitzt er verhohlen in dem Berg Kyffhausen, und wann er hervorkommt, wird er seinen Schild hängen an einen dürren Baum, davon wird dieser Baum grünen und eine bessere Zeit werden. Zuweilen redet er mit den Leuten, die in den Berg kommen, zuweilen läßt er sich auswärts sehen. Gewöhnlich sitzt er auf der Bank an dem runden, steinernen Tische, hält den Kopf in der Hand und schläft, mit dem Haupt nickt er stetig und zwinkert mit den Augen. Der Bart ist ihm groß gewachsen, nach einigen durch den steinernen Tisch, nach anderen um den Tisch herum, dergestalt, daß er dreimal um die Rundung reichen muß, bis zu seinem Aufwachen, jetzt aber geht er erst zweimal herum." Eine ähnliche Sage von Kaiser Joseph, sowie überhaupt mehrere Parallelen bei Dunlop-Liebrecht S. 472 b f., Nr. 167 und Nachtrag S. 540 b. Hinzuzufügen wäre noch die böhmische Sage bei Grohmann: Sagenbuch aus Böhmen und Mähren I, S. 17, Prag 1863, wo ein Hirt scheinbar kurze Zeit bei König Wenzel im Berge Blanik sich aufhält, als er herauskommt waren es 100 Jahre, die er dort zugebracht, und Niemand erkennt ihn. Eine Variante dieser Sage, ebendaselbst S. 18 f., läßt

einen Hirten 10 Tage im Berge verweilen und es sind nachher 10 Jahre. Dieser Zug, daß der kurze Aufenthalt in jenem Reiche, einer langen Zeit des irdischen Lebens entspricht, kehrt in sehr vielen Märchen wieder und scheint eine abgeschwächte Form des ursprünglichen langen Schlafes zu sein. Als älteste Parallele wird wohl hier die Parabel vom Mönche und vom singenden Vögelein in Barlaam und Josaphat zu betrachten sein. Ein Mönch lauscht im Garten auf den wunderbaren Gesang eines Vogels und glaubt, daß es nur eine kurze Zeit sei, in welcher der Vogel gesungen habe. In das Kloster zurückgekehrt, erkennt er keinen Menschen mehr und kein Mensch erkennt ihn; er hatte nämlich eine sehr lange Zeit dem Vogel zugehört; in der Chronik des Klosters hieß es, daß ein Mönch vor langer Zeit plötzlich verschwunden sei. Bei Schott: wallach. Märchen Nr. 2 verweilt einen „arme Mädchen" einen Tag in einem der erlaubten Zimmer und erfährt dann, daß sie ein ganzes Jahr darin war. Am andern Tag verbringt sie blos eine Stunde in einem anderen Zimmer und die Jungfrau Maria sagt ihr darauf: „nicht eine Stunde, sondern drei Menschenalter hindurch hast du die Herrlichkeit Gottes bewundert." Und am dritten Tage ist es nicht blos ein Augenblick, sondern eine halbe Ewigkeit, die sie im Aufenthalte der Seligen zugebracht. „Eine Ueberlieferung aus Windschau in Mähren berichtet (Vernaleken, Oesterr. K. und Hausmärchen, Wien 1870, S. 347 zu Nr. 30) von einem Königssohne, der auf einem Schimmel in das Paradies abgeholt wurde. Er genoß von den köstlichen Früchten und wollte dann wieder zurückkehren. Aber alles traf er in verändertem Zustande, er war 300 Jahre fortgewesen, und als er irdische Nahrung zu sich genommen hatte, ward er ein steinaltes Männchen und sein Leib zerfiel." Bei Zschokke: Erzählungen aus dem Nebel, verbringt ein Hirt kurze Zeit bei einer unterirdischen Fee. Als er

einmal ihr Verbot übertritt und sie beim Baden überrascht, findet er sich wieder auf der Erde und erfährt, daß er eine sehr lange Zeit abwesend war. Vgl. außerdem Liebrecht: Zur Volkskunde S. 28 f. und Gervas. Otia ed. Liebrecht Anmerk. 25.

Während also hier der Grundgedanke eines langen Schlafes mehr oder weniger klar ausgedrückt wird, enthalten andere Märchen eine noch zutreffendere Analogie, wo der Tod nur als Schlaf gedacht wird, aber wie in unserer Legende vom nachträglichen Erwachen zu einem wirklichen Leben begleitet ist. Auch die bergentrückten Helden, die nach Grimm D. M.[3] S. 903 ff., Simrock D. Myth.[3] 160 ff. nichts anderes sein sollen, als Spuren der alten germanischen Mythologie, sehen einem Erwachen entgegen. Zu den oben angeführten Sagen sind noch manche nachzutragen, die die weite Verbreitung derselben bekunden: so Grimm D. Sagen[3] I, 338–341 drei Sagen vom „Kaiser Friedrich zu Kaiserslautern", „Hirt auf dem Kyffhäuser" und „Die drei Telle". Andere Sagen ebendaselbst S. 357—361: „Das Fräulein vom Willberg", „Der Schäfer und der Alte aus dem Berg" und „Jungfrau Ilse". Frau Venus schläft im Venusberg und haust nach anderen auch darin. Ebenso Wedekind (Grimm D. M. S. 906). In Siebenbürgen (Müller: Sagen, Kronstadt 1857 Nr. 36, S. 25) sitzen unter den Trümmern der Burg von Saßtschor zwölf Männer mit langen Bärten, um einen goldenen Tisch, wie entschlafen. Die Sage von der schlafenden Brynhild, Simrock a. a. O. S. 384, führt uns auf das Gebiet des reinen Märchens. „Brynhild, die als Walküre in Agnars Dienst getreten war, gab diesem den Sieg, den Odin dem Hjalmgunnar zugedacht hatte, dem größten Krieger. Er fiel in der Schlacht. Aber Sigrdrifa, d. h. Brynhild, entgalt dafür den Zorn Odin's; er that den Ausspruch: von nun an solle sie nicht mehr Walküre sein, sondern vermählt werden. Sigrdrifa gelobte aber, sich Keinem zu vermählen, der sich fürchten könne.

Da stach ihr Odin den Schlafdorn in's Haupt und umschloß sie und ihre Burg mit dem Feuer, das in der Sage Wafurlogi (Waberlohe) heißt, und durch dieses Feuer, das wir schon als die Gluth des Scheiterhaufens kennen, ritt herauch Sigurd und erweckte sie aus dem todesähnlichen Schlafe. Dies Schlafen ist bei Gerda, bei Menglada nicht erwähnt; aber im Märchen vom Dornröschen schläft nicht blos die Prinzessin, sondern Alles um sie her, Knechte und Mägde, Pferde und Jagdhunde, die Tauben auf dem Dache, ja die Fliegen an der Wand. Dieses allgemeine Schlafen bedeutet den Winterschlaf der Natur und die Erweckung durch einen Kuß auf den Mai." So weit Simrock. Zur nähern Erklärung sei bemerkt, daß der Vf. S. 67 nach dem Vorgange Grimm's in der Waberlohe die Flamme des von einer Dornenhecke umgebenen Scheiterhaufens erkennt, auf welchem die Todten verbrannt wurden, hier Brynhild, die die Göttin Menglada, Gerda, Freyja in ihrem letzten Ausläufer in der Heldensage vertritt. Das Reiten durch die Waberlohe bedeutet im Mythus nichts anderes, als die Schrecken des Todes besiegen und in die Wunderwelt hinabsteigen. Es würde uns zu weit führen diesem Gedankengange nachzugehen, uns interessirt hier wesentlich die Gleichung Tod und langer Schlaf. Im Märchen heißt es sogar, die dreizehnte weise Frau hatte mit lauter Stimme gerufen: „Die Königstochter soll sich in ihrem fünfzehnten Jahre an einer Spindel stechen und todt hinfallen." Da trat die zwölfte heran, die ihren Wunsch noch übrig hatte und weil sie den bösen Spruch nicht aufheben, sondern nur ihn mildern konnte, so sagte sie; „es soll aber kein Tod sein, sondern ein hundertjähriger tiefer Schlaf, in welchen die Königstochter fällt." Ebenso die Parallele bei Basile im Pentamerone V, 5. bei Perrault; la belle au bois dormant. Im Gegensatze zu Simrock und Grimm vertritt, nach meiner Auffassung, die Dornen

hecke nichts anderes als den Berg, in welchem wir die anderen Helden dieses Sagenkreises eingeschlossen finden, oder den Sarg im Märchen: Schneewittchen; (Grimm K. und H. Märchen Nr. 53) und bedeutet einen unzugänglichen Behälter. Auch Schneewittchen verfällt in einen todtähnlichen Schlaf, behält aber ganz das Aussehen einer Lebenden und liegt so Jahre lang, bis der Ritter kommt, durch den sie zum Leben erweckt wird, s. Grimm III, S. 87 ff. Bei Hahn griech. und alban. Märchen Nr. 12. ist es ein Prinz der in todesähnlichem Schlaf liegt und der nur dadurch erlöst wird, daß Jemand drei Wochen drei Tage und drei Stunden, ohne zu schlafen, bei ihm Wache hält. So erscheinen noch öfter schlafende Helden und Heldinnen z. B. ebendaselbst Nr. 183 eine vollkommene Parallele zu Schneewittchen, Schott Nr. 5 u. s. w. Bis auf einen mythischen Ursprung all dieser Sagen und Märchen, wenn ein solcher überhaupt anzunehmen wäre, erstreckt sich unsere Untersuchung nicht, da sie sich die engere Grenze des Wahrscheinlicheren gesteckt hat, und Deutungen die nur auf eine subjective Deutung des Mythus hinauslaufen, am liebsten ganz vermeidet. In Bezug auf die Siebenzahl der Jünglinge zu Ephesus, wird wohl an die Siebenzahl der jüdischen Märtyrer unter Antiochus II Makkab. c. 7 zu denken sein, deren Sage nicht ohne Einfluß auf die Heiligenlegende geblieben ist.

Es erübrigt uns jetzt noch die anderen Züge der „Jeremi Legende" nach ihrem Ursprunge und nach ihrer Verbreitung prüfen. In erster Reihe steht die Sage von den Engeln, sonst zum Schutze der Stadt dienen, jetzt aber Jerusalem se in die Hände der Feinde liefern. Fast wörtlich stimmt dar überein: Jalkut II, fol. 64 d § 308, wo es heißt: „Als Stunde nahte, in welcher die Zerstörung von Jerusalem beschl sen war, da sagte Gott zu Jeremija: „gehe nach Anathoth u

ird das Feld von Chanamel, deinem Vetter." Und Jeremija
ubte, Gott habe wieder seine Gunst dem Volke von Jerusa-
zugewendet, so daß es den Geschäften nachgehen könne.
rauf sagte Gott zu Jeremija: „gehe und nimm das Feld
Besitz". Kaum hatte dieser die Stadt verlassen, als ein En-
vom Himmel stieg, mit seinen Füßen die Mauer von Jeru-
m stürzte und rief: „Mögen jetzt die Feinde kommen und
as Haus bringen, das sein Herr verlassen, es plündern
zerstören, und mögen sie in den Weinberg kommen und
Reben vernichten, nachdem der Wächter ihn verlassen
damit die Feinde sich dessen nicht rühmen, die Stadt
erobert zu haben." Darauf drangen die Feinde in
Stadt und gelangten auf den Tempelberg, wo sie an
den Stelle, auf welcher Salomo mit den Aeltesten Rath
, darüber berathschlagten, wie sie den Tempel anzünden
n. Während sie noch dasaßen, da sahen sie, wie vier
vom Himmel herunterstiegen, die vier Fackeln in den
en trugen und damit den Tempel an den vier Ecken an-
ten. Jeremija kam eben aus Anathot nach Jerusalem.
er die aufsteigende Rauchsäule sah, glaubte er, es sei die
e, die vom Räucheraltare aufsteige, und daß die Israeliten
zurückgekehrt seien zum alten Opferdienste. Als er aber
ur Mauer gelangte und an Stelle des Tempels Schutt-
Trümmerhaufen sah, rief er: „Du hast mich beredet,
r, und ich ließ mich bereden", Jerem. 20, 7.

Die Quelle für diese Sage im Jalkut ist Pesikta rabbati
iedmann, Wien 1880, fol. 131 a, cap. 26, wo sie aber
einen wesentlichen Zug enthält, dem wir in der byzantini-
Fassung auch begegnet sind. Als nämlich der Hoheprieſter
daß der Tempel brenne, da nahm er die Schlüssel und
sie in die Höhe indem er rief: „Hier sind die Schlüssel
Hauses, ich war ein falscher Epitropos darin."

„באותו השעה אמר המקום לירמיהו קום לך לענתות וקח את השדה
חנמאל דודך. אותה שעה חשב ירמיהו בלבו. שמא נותן הוא המקום
ים ונהנים בחוכה שאומר לי המקום לך קנה לך את השדה: כיון
ירמיהו מירושלים ירד המלאך מן השמים ונתן תגליו על חומת
ים ופרצן. קרא ואמר: יבואו השונאים ויכנסו לביתי שארונו אין
ויבזו אותו ויחרבו. ויכנסו לכרם ויקצצו את גפניו שהשומר הניחו
ל שלא יחריבו משכחים ואומרים אתם כבשתם אותה. קריה כבושה
ם, עם הרוג הרגתם. באו השונאים וקבעו בימה שלהם בהר הבית
ועלו להם בבימה האמצעית שהיה המלך שלמה יושב ונוטל עצה
קים. משם שנשתכלל בית המקדש שם ישבו השונאים ונטלו עצה
זקנים) היאך לשרוף בית המקדש. עד שנמלכו ביניהם נטלו עיניהם
ארבעה מלאכים יורדים וכידם ד' לפידים של אש ונתנו בארבעה זויות
והכל ושרפו אותו: כשראה כהן גדול שנשרף בית המקדש נטל את
החתה וזרקן לשמים. פתח פיו ואמר: הרי מפתחות של ביתך.
חפש של שקר הייתי בתוכו."

Im Talmud Tr. Taanith fol. 29 a sind es Schaaren jungen Priestern, die auf das Tempeldach steigen und Schlüssel in die Höhe werfen, indem sie rufen: „O Herr Welt! da wir nicht würdig befunden worden sind, deine Ve ter zu sein, so seien dir hiermit die Schlüssel wiedergege Bei diesen Worten, heißt es, habe eine Hand vom Him runter nach den Schlüsseln gelangt. Vgl. Frankel: Nach salem II, S. 265—267; Der letzte Hoheprieſter. Jalkut 45 b § 289. Fol. 39 a f. § 249 werden die Schlüssel d chonja in die Höhe geworfen. Der Talmudrecenſion schli Aboth de R. Nathan c. 4 au, vgl. Jalkut Chadaſch ſ. v Nr. 24.

Die Sage von der durch übernatürliche Mäch beigeführten Zerstörung des Tempels und der Stadt klin in andrren Sagen nach. So Echa rabb. ed. Amstrd. f. fol. 54 d und fol. 76 b f. = Echa c. 4 v. 12. Jalkut 71 c § 361. Jalkut Chadaſch ſ. v. חורבן Nr. 40 sind

el Michael und Gabriel selbst, die den Tempel anzünden. n Sohar zufolge, dessen Meinung daselbst Nr. 18 wiederge- n wird, ist überhaupt nichts zerstört, sondern alles ver- t worden, und die Zerstörung war blos Augentäuschung. der griechischen Legende hat Jeremija nun die heiligen Ge- e verborgen. Die unmittelbare Quelle ist unzweifelhaft Makkab. c. 2 v 4—7, wie der folgende Wortlaut zeigt:

„4) Es war auch in der Schrift [enthalten], wie der Pro- , da ihm eine Offenbarung geworden, befohlen habe, daß Zelt nnd die Lade ihm nachfolge, wie er hinauszog auf Berg, den Moses bestieg und von da aus das Erbtheil tes überschaute. 5) Als Jeremias dahin kam, fand er eine le und brachte dahin das Zelt und die Lade und den Räu- liar, und verstopfte die Thür. 6) Einige von denen, die begleitet hatten, traten hinzu, um sich den Weg zu kenn- nen, aber sie konnten ihn nicht finden. 7) Da Jeremia erfuhr, tadelte er sie und sprach zu ihnen: Der Ort wird annt bleiben, bis der Herr sein Volk wieder sammeln, und iner erbarmen wird."

Aber auch der Talmud kennt das Verbergen der hl. Ge- nur wird in den meisten Fällen der König Josiah als rger genannt, so Joma 52 b; Horijoth fol. 12 a. Tosephta uckermandel S. 318: Sota c. 13 ebenso dann: Jalkut 162 c. § 1085, Jeruschalmi Sota VIII, 3 fol. 22 c. w. Ueberall werden die Gegenstände aufgezählt, die verbor- urden; und zwar: die Lade, das Manna, die Flasche mit Salböl, der Stab des Ahron und die Kiste, die die Phi- als Geschenk für den Gott Israels mitgeschickt hatten. „משנגנו ארון נגנוה עמו צנצנת המן וצלוחית שמן המשחה ומקלו ש ושקדיה ופרחיה וארגו ששגרו פלשתים דורון לאלהי ישראל."

Durch dieselbe Vermittelung des II. Makkabäerbuches ist Sage aller Wahrscheinlichkeit auch zu S. Epiphanius:

de vitis Prophetarum: Fabricius Cod. pseud-epigr. Test. p. 1110 und anderen dort genannten Schriftst gelangt; ebenso zu Barhebräus der in der historia D tiarum ed. Pocock Oxford 1663 p. 71 bemerkt, Jer hatte die Tafeln u. zw. in einen Brunnen versteckt. An selben Stelle erwähnt Barhebräus, Jeremija sei dann Volke gesteinigt worden. Ganz ebenso lautet auch die Sa Dorotheus. Uebereinstimmend mit jenen, erzählt Syncellu Bonn 1829 p. 426: „*οὗτοι εἰδωλολατρήσαντες ἐν Αἰ ἐλεγχόμενοί τε ὑπὸ τοῦ μεγάλου Ἱερεμίου ἐλεθοβόλη*„Jene, von dem großen Jeremija darüber zur Rede gestellt sie Götzen dienten steinigten sie ihn." Ebenso im tyrologium rom. zum 1. Mai (s. bei den Bollandisten dem zufolge Jeremija in Taphnis gesteinigt worden sein Als christliche Tradition erwähnt ferner d'Herbelot, Bibl que orientale s. v. Irmia, die Steinigung des Jeremi Aegypten. Trotz dieser merkwürdigen Uebereinstimmung, hier eine ältere jüdische Sage den Stoff zu dieser vermein Steinigung des Jeremija, von dem die Bibel selbst erzählt (43 v. 6, 7), daß er nach Aegypten gebracht wurde, gelie haben. Schon Josephus bell. jud. IV, V, 4 und E Matth. 23, v. 35 erwähnen der in der jüdischen Literatu häufig vorkommenden Ermordung des Zacharias im Tem zwischen Tempel und Altar. Aelteste Quelle hiefür ist II. c. 24 v. 20, 22, wo die Steinigung des Zacharia kurz wird, die dann von der späteren Zeit legendarisch ausge worden ist. Echa rabb. ed. Amsterd. fol. 54 a, fol. 7 fol. 110 b; Koheleth rabb. s. 10 c. 10 v. 4; Gitti Sanhedrin 96 b; Jalkut II, fol. 72 a § 364. Pesikta ber fol. 122 a; Jeruschalmi Taanit IV, 5 fol. 69 a f. heißt es, Zacharija sei von dem Volke, das er zurechtwi tödtet worden. Dieser Mord blieb aber nicht ungerä

das Blut der Edelſten in Jeruſalem floß auf demſelben Boden, wo das Blut des Zacharija keine Ruhe fand. In einem anderen Zuſammenhange wird uns die Sage von dem wallenden Blute eingehender beſchäftigen. Hier iſt es nur von Bedeutung feſtzuſtellen, daß ein Prophet vom jüdiſchen Volke geſteinigt wurde. Dieſe Thatſache wurde nun auf den nicht freiwillig nach Aegypten gehenden Propheten Jeremia übertragen. Fabricius, Cod. pseud. Vt. Test. pag. 1110—1116 enthält noch eine Anzahl Citate aus älteren und jüngeren Kirchenſchriftſtellern, die dieſelbe Sage oder Einzelheiten derſelben mehr oder weniger ausführlich tradiren, vgl. auch Migne Dict. des Apocryphes col. 363 ff. und uns ſo die Wege zeigt, wie dieſe Sage ſtückweiſe aus dem Orient nach dem Occident kam und hier ſchließlich zu einem Ganzen zuſammengeſchmolzen wurde. Die Verwechslung zwiſchen Jeremija und Zacharias iſt übrigens ſchon im Evangelium zu bemerken, indem Matth. c. 27 V. 9 zwei Verſe im Namen des Jeremija citirt, die aber Zacharias angehören: Zach. c. 11 V. 12—13, was Origenes ſchon aufgefallen iſt (Fabric. a. a. O. p. 815) [1]).

(Fortſetzung folgt.)

(Anmerk. d. R.). Die geſchichtliche Unterlage für alle dieſe Sagen iſt der Tod des Zacharias b. Baruch, welchen die Zeloten aus Verdacht der Verrätherei der Römerfreunde hinrichten ließen (Joſephus j. Kr. IV, 5, 4). Das Evangelium läßt aber anachroniſtiſch das Factum von Jeſus anführen.

Zum jüdischen Kalender.

Von

S. Sekles, New-York.

Da der jüdische Kalender, wie er gegenwärtig im Gebrauche ist, hauptsächlich auf den Mondeslauf in Bezug zur Sonne begründet ist, so war es bei seiner Zusammenstellung von der größten Wichtigkeit, die mittlere Dauer eines solchen Mondumlaufes d. h. die Durchschnittlänge des synodischen Monats so genau als möglich zu bestimmen, und fast nur von der genauen Bestimmung dieser Länge hängt die Brauchbarkeit des Kalenders auf Jahrhunderte hinaus ab. Die mittlere Länge des synodischen Monats, von einem Neumond מולד zum anderen, wurde nun auf 29 Tage 12 Stunden und 793 Chelakim (1080 Chelakim machen eine Stunde) oder auf 29 d 12 h 44′ 3″ 20‴ festgesetzt [1]).

Auf welche Weise sind wohl unsere Alten zu dieser genauen Kenntniß der mittleren Länge des Mondmonats gelangt?

Einige neueren Gelehrten wollen unsere Alten zu den Griechen in die Schule schicken, und von Ptolemäus sollen sie ihre astronomischen Kenntnisse geschöpft haben. Da jedoch die Be-

---

[1]) Die mittlere Länge des synodischen Monats ist einer steten Veränderung unterworfen und wird mit den voranschreitenden Jahrhunderten immer kleiner. Für das gegenwärtige Jahrhundert wurde die Länge des Mondmonats auf 29 d 12 h 44′ 2″ 50‴ berechnet. Mit Hilfe der Laplaie'schen Formel ergiebt sich die Länge des Mondmonats um das Jahr 400 (die wahrscheinliche Zeit der Feststellung des jüdischen Kalenders) als 29 d 12 h 44′ 3″ 17‴ 77.

stimmung der Länge des Mondmonats, so wie des Sonnenjahres nicht genau mit denen des Ptolemäus übereinstimmen, so erscheint die Annahme als eine ganz willkührliche und unbegründete, und es ist viel wahrscheinlicher, daß die jüdischen Astronomen von denen der Griechen ganz unabhängig zu ihren Resultaten gelangten.

Die post-talmudischen jüdischen Gelehrten, wie Abraham Hanaßi, Maimonides, Juda Halevi u. s. w. faßten die Stelle im 1. Buche der Chronik (12, 32) „Und die Söhne Isachars, יודע בינה לעתים „Zeitkundige", in dem Sinne auf, daß diese mathematische und astronomische Gelehrsamkeit besessen hätten, welche jedoch im Laufe der Zeit verloren gegangen und von denen nur die genaue Kenntniß der Monatslänge sich erhalten hätte. Im ספר עברונה p. 2 finden wir folgende Erklärung: „Die Söhne Isachars haben auf Grund langjähriger Beobachtung die Länge des synodischen Monats empirisch berechnet. Ursprünglich nahmen sie den Monat zu 29 Tagen an, nach zwei Monaten zeigte sich die Mondsichel um 24 Stunden später, nach 8 Jahren zeigte sich eine Differenz von einem Tage, nach 30 Jahren von einer Stunde und nach 21060 Monaten (ungefähr 1700 Jahren!) wieder von einer Stunde. Mittelst dieser Differenzen fanden sie die Länge des Monats, wie wir sie jetzt besitzen."

Er erscheint klar, daß wir auch hier es nur mit einer vagen Hypothese zu thun haben, welche keiner weiteren Widerlegung bedarf.

Die folgende Hypothese für die Weise, wie unsere Alten durch einfache und leichte Beobachtungen und Berechnungen zu dem oben angeführten Resultate gelangten, scheint die einfachste und natürlichste. Hierbei werden keine besonderen astronomischen Kenntnisse, noch vieljährige Beobachtungen, welche im besten Falle sehr mangelhaft und unzuverlässig waren, vorausgesetzt. In der That, je beschränktere astronomische Kenntnisse wir bei

unsern alten Rabbinen voraussetzen, desto sicherer werden wir zur Wahrheit gelangen.

Die alten Astronomen der Chaldäer und Egypter kannten schon eine einfache Regel, um die Sonnen- und Mondfinsternisse vorherzusagen. Sie wußten nämlich, daß nach einer Periode von 223 Mondmonaten (im gegenwärtigen Jahrhunderte nach 6585 Tagen 7 Stunden 42 M. 26.49 Sek.) die Eklipsen der Sonne und des Mondes in derselben Ordnung wieder erfolgen [1]). Diese Periode war unter dem chaldäischen Namen Savos bekannt. Nur im Neumonde, מולד, d. h. wenn der Mond mit der Sonne in Conjunktion ist, findet eine Sonnenfinsterniß statt. Wurden nun zwei solche aufeinanderfolgende Sonnenfinsternisse beobachtet, so konnte durch eine einfache Division durch 223 die Monatslänge ziemlich genau berechnet werden. Mit den mangelhaften Instrumenten, besonders zur Messung der Zeit, welche den Alten zu Gebote standen, konnten die Beobachtungen nur bis zu einfachen Bruchtheilen von Stunden gemacht werden und wir dürfen annehmen, daß die Periode zwischen zwei Eklipsen zu 6585 Tagen $7^3/_4$ Stunden gefunden wurde [2]).

Wenn wir nun diese Periode durch 223 dividiren, so erhalten wir auf die einfachste Weise die bekannte Länge von 29

---

[1]) Sie erlangten dieses Resultat auf empirische und wahrscheinlich auf folgende Weise. Einfache Beobachtungen ergaben bald, daß in 19 tropischen Jahren der Mond 235 synodische Umläufe vollendet, d. h. daß 19 Sonnenjahre fast genau (bis auf ungefähr eine Stunde) mit 235 Mondmonaten correspondiren. Man wurde daher leicht zu der Idee geleitet, daß ungefähr in dieser Periode von 19 Jahren auch die Eklipsen sich wiederholen sollten, und mit den Daten beobachteter Finsternisse entdeckte man obige Periode.

[2]) Da, wie oben angegeben, die Monatslänge um das Jahr 400 ungefähr 29 d 12 h 44′ 3″ 17‴ 77 war, so hatte der Savos damals eine Länge von 6585 d 7 h 44′ 15″ 2‴ 71 und war in den vorhergehenden Jahrhunderten noch um einige Sekunden länger. Der Beobachtungsfehler war also kleiner als 45 Sekunden.

Tagen 12 Stunden und 793 Chelakim. (Der vernachlässigte Rest beträgt weniger als $^1/_6$ Sekunde).

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Astronomen des Talmuds diese Periode der Eklipsen kannten, nach der auch Thales eine Sonnenfinsterniß in Griechenland vorherverkündigte. Bekannt mit dieser Periode, konnten sie schon in einer frühen Zeit die Monatslänge ohne vieljährige direkte Beobachtungen und Messungen bestimmen.

Wenn über die Weise, wie sie zur Kenntniß der Länge des Mondumlaufes gelangten, nichts aufgezeichnet wurde, so lag dieses eben in der Tendenz der Alten, solches Wissen vor dem Volke geheim zu halten und nur einzelnen Jüngern anzuvertrauen.

Recenſion.

ס׳ אוצר המלים הכללי המלל שרשי לשון העבריה החדשה עם ערך המלות הזרה הבאות בשני התלמודים ובמדרשים וגם בספרי המחברים הכל מפורש ומתורגם אשכנזית. Allgemeines, vollſtändiges Neuhebräiſch-deutſches Wörterbuch von Moſes Schulbaum, bei M. Wolf, Lemberg 1880.

Nicht ohne Erwartung greift der Forſcher nach einer neuen Arbeit über das neuhebräiſche Sprachgebiet; hier iſt noch viel unerſchloſſenes Land, und ſo begrüßt er freudig auch die kleinſte gelehrte Forſchung, die hierher gehört, als ſchätzenswerthen Beitrag znm Verſtändniß dieſes noch lange nicht genügend erhellten Sprachgebietes. Das vorliegende Wörterbuch ſoll nach Ankündigung des Verfaſſers eine Lücke in der talmudiſchen Lexicographie ausfüllen. Verf. hat es ſich, wie er Vorrede p. II ſagt, zur Hauptaufgabe gemacht, den bislang in unſeren talmudiſchen Wörterbüchern, mit alleiniger Ausnahme von Buxtorf, gar nicht oder nicht genügend berückſichtigten neuhebräiſchen Sprachſchatz, ſeien es nun Wortbildungen oder Bedeutungsnuancen des Neuhebräiſchen, in lexicaliſcher Form überſichtlich darzuſtellen. Nur als ſecundärer Zweck ſeiner Arbeit ſoll daneben auch das Aramäiſche wie die aus der arabiſchen, perſiſchen, griechiſchen und lateiniſchen Sprache entnommenen Lehnwörter in Talmud und Midraſch ihre Erklärung finden, aber gerade das Umgekehrte iſt geſchehen, ſo daß das Fremdſprachliche auch hier den breiteſten Raum einnimmt. Es ſoll freilich dem Verfaſſer daraus kein Vorwurf gemacht werden; darf ja nur im uneigentlichen Sinne von einem neuhebräiſchen Sprachidiom geſprochen werden. Was von neuhebräiſchen Wortbildungen aus älteren hebräiſchen Sprach-

wurzeln hervorgewachſen, iſt zu wenig, um darauf die Annahme eines beſonderen Sprachidioms, etwa nach Verhältniß des Neugriechiſchen zum Altgriechiſchen, zu baſiren. Die Weiterentwickelung der hebräiſchen Sprache in jüngeren Zeitaltern ſtellt ſich größtentheils als bloße Bedeutungsänderung eines längſt im Gebrauche geweſenen Wortes, einer längſt üblichen Redewendung dar. Das iſt gerade die bewunderungswürdige Seite an dem Stile unſerer neuhebräiſchen Schriftſteller, das aber auch die Schranke an demſelben, wie ſelbſt bei dem ſprachgewaltigſten der mittelalterlichen Dichter, einem Jehuda ha-Lewi. Verſchiedene culturgeſchichtliche Verhältniſſe, die hier nicht weiter erörtert zu werden brauchen, haben es bewirkt, daß das Fremdſprachliche in großer Menge aus allen Weltgegenden in die hebräiſche Literatur eindrang nnd mit dem eigentlichen hebräiſchen Sprachgut zu einem Sprachgemiſch verſchmolz. Der Lexicograph kann daher nicht umhin, wenn er in ſeinem Wörterbuch einen Schlüſſel zum Verſtändniß neuhebräiſcher Literatur darreichen will, wie groß oder klein es auch angelegt iſt, das Fremdſprachliche mitzuberückſichtigen. Verf. iſt auch, was dieſen Theil ſeiner Leiſtungen betrifft, mit Methode und Ergebniſſen der neueren talmudiſchen Sprachforſchung vertraut. Das ſchließt freilich nicht aus, daß er bei der noch immer vorhandenen Unſicherheit der etymologiſchen Forſchung auf talmudiſch-midraſchiſchem Sprachgebiet hie und da, wie an einigen Beiſpielen nachgewieſen werden ſoll, in der Herleitung des zu erklärenden Wortes fehlgreift. A. v. אדרונא S. 5 verweiſt Verf. auf das lateiniſche andron, während doch auf das griechiſche *ἀνδρών*, wovon jenes nur die lateiniſche Schreibung deſſelben Wortes iſt, zu verweiſen war. Uebrigens dürfte der Abſtammung gemäß אנדרונא mit נ hinter א zu verbeſſern ſein, ſo in der Talmudſtelle b. Mezia 86 a: עיילינהו לאנדרונה. In אוש, wie es die bekannte Talmudſtelle ראי ריעה ראושא enthält, erblickt Verf. nach dem Vorgange des Autors

von ס' המשביר das griechiſche *αὔσω*; dafür iſt *αὔω* oder *αὐτέω* zu ſetzen, doch iſt mir zweifelhaft, ob אוש überhaupt griechiſchen Urſprunges iſt. Die vielgebrauchten Ausdrücke ארתיא und ארתיות leitet der Verf. S. 8 fälſchlich von *χρέος* ab. Der Sinn dieſer Ausdrücke, wie in der bekannten Redewendung שטר חוב שיש בו ארתיות, iſt klar genug, die Bedeutung überall: „für etwas haften, Bürge ſein.“ *Χρέος* aber bedeutet wohl „was abzutragen oder abzuleiſten iſt, die Schuld“, doch nirgends hat es die Bedeutung des Haftens, Bürge Seins. Viel eher wird man auf אַחַר geführt, wonach ארתיא bedeutete „hinter einem oder etwas ſtehend, das, worauf man recurriren kann. בריא, S. 41, wie in סוהל בריא, von dem griechiſchen *βρειάω* abzuleiten, dazu war durchaus kein Grund vorhanden, kommt ja unſer Wort in derſelben Bedeutung bereits im Pentateuch vor und dort iſt es doch gewiß nicht griechiſchen Urſprunges. Der Einfall, S. 45, den Namen בר קפרא von dem lateiniſchen caprea abzuleiten und damit den bekannten Gelehrten zu einem Poſſenreißer zu ſtempeln, iſt wohl mehr den literariſchen Spielereien beizuzählen. Ueber das räthſelhafte איתי in Wendungen wie אימא לו איתי הנך מילי מעליתא, Sabb. 138 b, bemerkt Verf. ולא נודע מקורו, nach dem Vorgange älterer Erklärer überſetzt er es einfach mit „Freund“. Ich vermuthe, daß das Wort griechiſchen Urſprungs iſt, auf *ἴσος* haben ſchon Aeltere hingewieſen, nur iſt die Bedeutung „Freund“ nicht nachweisbar bei *ἴσος*, dagegen iſt *ἴσος* auch = billig, gerecht, wie Sopt. Philoct. 685 *ἀλλ' ἴσος ἐν ἴσοις ἀνὴρ — ὄλλυθ' ὧδ' ἀναξίως* und iſt es wohl denkbar, daß unſer איתי in derſelben Bedeutung „Gerechter, Edler“ auch in dem talmudiſchen Idiom angewendet wurde.

Mit größerer Sicherheit konnte Verf. an die Erklärung eigentlich neuhebräiſcher Wortbildungen und Wortverbindungen herantreten. Hier war aber auch die beſonders intereſſante Aufgabe für ihn gegeben, die verſchiedenen Entwickelungsphaſen

der hebräischen Sprache, wie sie sich darstellen, bald in Bedeutungsübergängen bald auch in Veränderungen der Form zu erforschen und in lexicalischer Form zur Darstellung zu bringen. Sorgfältig hat auch Verf. das hierher gehörige Material zusammengetragen und auch das Kleinste nicht für zu klein erachtet, um es als Glied in der übersichtlichen Darstellung des Ganzen einzureihen. So, um nur Einiges anzuführen, unterläßt er es nicht, bei den Artikeln אבד, אבן, אור, אמן, אמת u. v. and. auf die späteren Gebrauchsweisen dieser Wörter einzugehen, bei anderen wie ענה, שטן, רום auf die späteren Ableitungen משטין, תרם, טען hinzuweisen. Das Sprachgesetz, das dieser sprachlichen Erscheinung zu Grunde liegt, ist ihm wohlbekannt, s. Vorrede, S. 2, Note 3. Einzelnes in der Erklärung späterer Gebrauchsweisen ist recht ansprechend, w. vgl. die Artikel אגרת, אור, מדה. Eine treffende Parallele fand Verf. in dem lateinischen Worte **modus**; bei beiden ist derselbe Bedeutungsübergang vom Physischen (in der Bedeutung „Maß") zum Intellectuellen und Moralischen (in der Bedeutung „Art und Weise", „Eigenschaft") zu beobachten. Verf. irrt nur hier und da darin, daß er Bedeutungsnüancen, die auch das biblische Zeitalter der hebräischen Sprache gekannt, als neuhebräisch bezeichnet. אור in der Bedeutung „Licht, Aufklärung" nicht erst bei neuhebräischen Autoren zu finden, so schon bei Jesaja 42 b לאור גוים. In demselben Artikel vermißt man jede Erklärung für den so auffallenden Bedeutungswechsel im späteren Gebrauche von אור, wonach es bald „Morgen" bald auch „Abend" bedeutet, wie in der bekannten Talmudstelle b. Pesach, Mischna 1. Das war ja aber die Aufgabe, die Verf. sich selbst gestellt, Aenderungen der Form wie Uebergänge der Bedeutungen im Neuhebräischen wissenschaftlich zu erklären. Auf S. 1 nimmt Verf. behufs Erklärung der bekannten Pluralform אבות die Annahme von אבה als Nebenform von אָב zu Hilfe, was eine sprachliche Unmöglichkeit annehmen

heißt, nach Geſenius hebr. Gram. § 87 Nr. 4 bildet eben eine Anzahl von Masculina ihren Plural auf ות.

Erwähnt muß noch werden, daß es auf den des Griechiſchen kundigen Leſer einen faſt peinlichen Eindruck macht, in unſerem Wörterbuch bei der ſo zahlreich zur Erklärung herangezogenen griechiſchen Wörtern, wenn ſie mit einem Vocal anfangen, durchgängig den spiritus asper ſtatt des sp. lenis geſetzt zu ſehen, wie gleich auf S. 1 εὐγενής ſtatt εὐγενής, εὐμαθής ſtatt εὐμαθής, αὖρα ſtatt αὔρα, εὐαγγελιον ſtatt εὐαγγελιον u. ſ. w.

Eine Beſeitigung dieſes ſo entſtellenden Fehlers iſt eben ſo leicht, wie ſie unſerem Buche bei einer zweiten Auflage zur Auflage zur Empfehlung dienen dürfte, und in Anbetracht der mancherlei Bereicherung, die die neuhebräiſche Lexicographie unſtreitig durch daſſelbe erfahren, iſt ihm gewiß eine zweite Auflage zu wünſchen.

Koſchmin. Rabb. Dr. Treitel.

Abhandlungen.

Hillel, der Patriarchensohn.

Der griechische Kirchenvater Origenes, dem das Bibelstudium viel verdankt, hat sich während seines Aufenthaltes in Cäsarea und auf seinen Reisen in Palästina öfter von kundigen Juden über dunkle Punkte in der Bibel belehren lassen. Einmal nennt er einen Eigennamen, den Patriarchen Jullos, von dem er sich Auskunft über die Psalmen, welche ohne Aufschrift eines Verfassers figuriren, geben ließ. Origenes bemerkt, er habe von diesem vernommen, daß die anonymen Psalmen auch demjenigen Psalmisten gehören, welcher voraufgehend genannt wird [1]).

[1]) Selecta in Psalmos, Anfang, 514 ed. Migne II, p. 1056: .... ὕστερον δὲ κινούμενος περὶ τινων λογίων Θεοῦ Ἰούλλῳ τῷ πατριάρχῃ καὶ τινι τῶν χρηματιζόντων παρὰ Ἰουδαίοις σοφῶν ἀκήκοα, ὅτι δ' ὅλης τῆς βίβλου ψαλμῶν . . . οἱ παρ' Ἑβραίοις ἀνεπίγραφοι, ἢ ἐπιγραφὴν μὲν ἔχοντες, οὐχὶ δὲ τὸ ὄνομα τοῦ γράψαντος, ἐκείνου εἰσὶν, οἱ τὸ ὄνομα φέρεται ἐν τῷ πρὸ τούτων ἐπιγραφὴν ἔχοντι ψαλμῷ. Καὶ περὶ τούτων λέγων, πρότερον μὲν ἔφασκεν, ὅτι τρισκαίδεκα εἰσὶν οἱ τοῦ Μωϋσέως εἶτα δὲ ἐξ ὧν ἀκήκοα καὶ αὐτος . . . τὴν ἀνέφερον

An einer anderen Stelle erzählt Origenes, er habe einen wißbegierigen Hebräer, mit dem er öfter über biblische Themata Unterredungen gehabt, und der designirt war, seinem Vater, einem Weisen, im Amte nachzufolgen, die Frage über die Echtheit der in dem Zusatz zu Daniel erzählten Geschichte von der Susanna vorgelegt [1]). Die Untersuchung, mit welcher hochstehenden Persönlichkeit dieser Kirchenvater, der Sammler der Hexapla, verkehrt hat, und ob diese Persönlichkeit eine Bedeutung unter den Zeitgenossen hatte, ist für die tanaitische Geschichte nicht ganz gleichgültig. Allerdings der Name Julios, den der lateinische Kirchenvater Hieronymus Huillus [2]) nennt, lautete gewiß im Hebräischen Hillel (הלל), und die Ausleger der Kirchenväter haben auch auf einen solchen Namen gerathen. Allein in der Zeit, in welcher Origenes in Palästina weilte vom Jahre 232 bis zu seinem Tode (um 251—54), gab es keinen jüdischen Patriarchen Hillel. Denn in dieser Zeit fungirte entweder noch R. Gamaliel III., der Sohn des Mischna-Sammlers, oder dessen Sohn R. Juda II.

Man ist also genöthigt, an den Hillel zu denken, welcher in dieser Zeit gelebt hat, nämlich den Sohn des genannten Patriarchen Gamaliel und Bruder Juda's II. Dieser Hillel stammte aus dem Patriarchen-Hause. Die Bezeichnung: Julos der Patriarch, ist also entweder ein lapsus memoriae von Seiten des Kirchenvaters oder ein Schreibfehler, nämlich

---

ἐπ' αὐτὸν, ὅτι εἰσὶν ἕνδεκα, εἶτα πυθόμενος τοῦ παρ' αὐτοῖς δοκοῦντος σοφοῦ, ἐμάνθανον, ὅτι εἷεν ἕνδεκα.

1) Epistola ad Africanum b. Μέμνημαι μὲν τοί γε φιλομαθεῖ Ἑβραίῳ καὶ χρηματίζοντι παρ' αὐτοῖς σοφοῦ υἱῷ, ἀνατραφέντι ἐπὶ το διαδέξασθαι τὸν πατέρα, συμμίξας περὶ πλειόνων . . . nämlich über die Echtheit der apokryphischen Erzählung von Susanna.

2) Apologia I adversus Ruffinum ed. Vallersi II, p. 469. Certe etiam Origenes Patriarchem Huillum . . . nominatum.

tatt τοῦ πατριάρχου (υἱῷ) [1]). Zu beachten ist noch, daß Origenes ngiebt, er habe über Vieles mit dem Sohne des amtlich hoch- eſtellten Weiſen verhandelt, welcher erzogen worden, um ſeinem Vater nachzufolgen. Das will doch wohl ſagen, daß er ſich mit em Sohne des Patriarchen unterredet habe. Iſt an dieſer Stelle von dem Patriarchenſohn die Rede, ſo kann doch auch n der erſten Stelle nur ein ſolcher gemeint ſein, zumal dieſer Hullus (Huillus) genannt wird, um es keinen Patriarchen Hillel in dieſer Zeit gegeben hat, wohl aber einen Patriar- chenſohn dieſes Namens. So führen beide Stellen darauf, aß Origenes während ſeines Aufenthaltes in Cäſarea und n Paläſtina in den letzten 20 Jahren ſeines Lebens mit Hillel, em Sohne des Patriarchen Gemaliels II und dem Bruder des achmaligen Patriarchen Juda II. vielfache Geſpräche über bib- iſche Themata geführt hat. Allerdings könnte man einwenden, aß dieſer Hillel nicht Nachfolger ſeines Vaters geworden iſt, ondern eben ſein Bruder; allein darum kann er doch als nach- lgender Patriarch erzogen worden ſein (ἀνατραφεῖς ἐπὶ τὴν αδοχὴν). Er war wahrſcheinlich befähigter als ſein Bruder uda. Daſſelbe Verhältniß beſtand auch bei der eventuellen achfolge auf Juda I., den Miſchna-Sammler, zwiſchen zwei rüdern. Von dieſen war der Jüngere Simon befähigter, und an erwartete, daß der Vater ihn zum Nachfolger beſigniren ürde. Aber er hat in der letzten Stunde doch den Erſtgebore- en nicht übergehen wollen, und hat darum über die Nachfolge ders verfügt, als der akademiſche Kreis erwartet hat [2]).

---

[1]) Der Annotator zu Origenes (de la Rue) emendirt an der zweiten telle mit Recht: Ἑβραίῳ καὶ χρηματίζοντος σοφοῦ υἱῷ tt χρηματιζοντι.

[2]) Ketubot p. 103 b, wo mit Recht in dem letztwilligen Ausdruck שמעון בני חכם גמליאל בני eine Art Entſchuldigung gefunden wurde: אף על פי ששמעון בני חכם גמליאל בני (שאינו ממלא מקום אבותיו) נש

An einer anderen Stelle erzählt Origenes, er habe einen wißbegierigen Hebräer, mit dem er öfter über biblische Themata Unterredungen gehabt, und der designirt war, seinem Vater, einem Weisen, im Amte nachzufolgen, die Frage über die Echtheit der in dem Zusatz zu Daniel erzählten Geschichte von der Susanna vorgelegt [1]). Die Untersuchung, mit welcher hochstehenden Persönlichkeit dieser Kirchenvater, der Sammler der Hexapla, verkehrt hat, und ob diese Persönlichkeit eine Bedeutung unter den Zeitgenossen hatte, ist für die tanaitische Geschichte nicht ganz gleichgültig. Allerdings der Name Jullos, den der lateinische Kirchenvater Hieronymus Huillus [2]) nennt, lautete gewiß im Hebräischen Hillel (הלל), und die Ausleger der Kirchenväter haben auch auf einen solchen Namen gerathen. Allein in der Zeit, in welcher Origenes in Palästina weilte vom Jahre 232 bis zu seinem Tode (um 251—54), gab es keinen jüdischen Patriarchen Hillel. Denn in dieser Zeit fungirte entweder noch R. Gamaliel III., der Sohn des Mischna-Sammlers, oder dessen Sohn R. Juda II.

Man ist also genöthigt, an den Hillel zu denken, welcher in dieser Zeit gelebt hat, nämlich den Sohn des genannten Patriarchen Gamaliel und Bruder Juda's II. Dieser Hillel stammte aus dem Patriarchen-Hause. Die Bezeichnung: Jullos der Patriarch, ist also entweder ein lapsus memoriae von Seiten des Kirchenvaters oder ein Schreibfehler, nämlich

---

ἐπ' αὐτὸν, ὅτι εἰσὶν ἔνδεκα, εἶτα πυθόμενος τοῦ παρ' αὐτοῖς δοκοῦντος σοφοῦ, ἐμάνθανον, ὅτι εἷεν ἕνδεκα.

1) Epistola ad Africanum b. *Μέμνημαι μὲν τοί γε φιλομαθὲς Ἑβραίῳ καὶ χρηματίζοντι παρ' αὐτοῖς σοφοῦ υἱῷ, ἀνατραφέντι ἐπὶ τὸ διαδέξασθαι τὸν πατέρα, συμμίξας περὶ πλειόνων . .* nämlich über die Echtheit der apokryphischen Erzählung von Susanna.

2) Apologia I adversus Ruffinum ed. Vallersi II, p. 469. Cert etiam Origenes Patriarchem Huillum . . . nominatum.

statt τοῦ πατριάρχου (υἱῷ) [1]). Zu beachten ist noch, daß Origenes angiebt, er habe über Vieles mit dem Sohne des amtlich hochgestellten Weisen verhandelt, welcher erzogen worden, um seinem Vater nachzufolgen. Das will doch wohl sagen, daß er sich mit dem Sohne des Patriarchen unterredet habe. Ist an dieser Stelle von dem Patriarchensohn die Rede, so kann doch auch an der ersten Stelle nur ein solcher gemeint sein, zumal dieser Jullus (Huillus) genannt wird, um es keinen Patriarchen Hillel in dieser Zeit gegeben hat, wohl aber einen Patriarchensohn dieses Namens. So führen beide Stellen darauf, daß Origenes während seines Aufenthaltes in Cäsarea und in Palästina in den letzten 20 Jahren seines Lebens mit Hillel, dem Sohne des Patriarchen Gemaliels II und dem Bruder des nachmaligen Patriarchen Juda II. vielfache Gespräche über biblische Themata geführt hat. Allerdings könnte man einwenden, daß dieser Hillel nicht Nachfolger seines Vaters geworden ist, sondern eben sein Bruder; allein darum kann er doch als nachfolgender Patriarch erzogen worden sein (ἀνατραφεῖς ἐπὶ τὴν διαδοχήν). Er war wahrscheinlich befähigter als sein Bruder Juda. Dasselbe Verhältniß bestand auch bei der eventuellen Nachfolge auf Juda I., den Mischna-Sammler, zwischen zwei Brüdern. Von diesen war der Jüngere Simon befähigter, und man erwartete, daß der Vater ihn zum Nachfolger designiren würde. Aber er hat in der letzten Stunde doch den Erstgeborenen nicht übergehen wollen, und hat darum über die Nachfolge seines Bruders verfügt, als der akademische Kreis erwartet hat [2]).

---

[1]) Der Annotator zu Origenes (de la Rue) emendirt an der zweiten Stelle mit Recht: Ἑβραίῳ καὶ χρηματίζοντος σοφοῦ υἱῷ τῷ χρηματίζοντι.

[2]) Ketubot p. 103 b, wo mit Recht in dem letztwilligen Ausdruck שמעון בני חכם גמליאל בני eine Art Entschuldigung gefunden wurde: אף על פי ששמעון בני חכם גמליאל בני (שאינו ממלא מקום אבותיו)

So kann auch eben dieser bevorzugte R. Gamaliel den früher zur Nachfolge in Aussicht genommenen und für das Amt eingeweihten Hillel zuletzt dem Erstgeborenen Juda hintenangesetzt haben, oder Hillel kann noch vor seinem Vater gestorben sein. Jedenfalls ist es wohl unzweifelhaft, daß Origenes mit diesem Patriarchensohn verkehrt hat.

Von der Jugend dieser beiden Brüder werden in authentischen talmudischen Quellen einige unwesentliche gemeinsame Züge berichtet. Ueber einen Besuch der beiden Brüder in Kabul oder Chabulon, einem Städtchen in der Nähe von Ptolemais (Akko), waren die Einwohner so erfreut, daß sie zu ihrer Bewillkommnung Wein und Oel, durch Röhren gezogen, fließen ließen, was als ein heidnischer Brauch galt [1]). Sie gedachten damit den Söhnen des Patriarchen eine besondere Ehre zu erweisen. Als die beiden Brüder aber zusammen sich in ein Badehaus begaben, bemerkte man ihnen, daß es an diesem Orte gegen den Brauch verstieße, daß zwei Brüder gemeinschaftlich baden sollten, und sie fügten sich, obwohl es gesetzlich für erlaubt galt [2]). An einem anderen Orte, Biri, den sie besuchten, gingen sie am Sabbat in Schuhen mit Goldbesatz, was hier ebenfalls aus übertriebener, galiläischer Strenge für verboten galt, und sie fügten sich und entledigten sich derselben [3]).

---

[1]) Tosefta Sabbat I, 16 : מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שנכנסו לכבול. Semachot c. 8 : שנכנסו לבן וכאי לכבל, wo לכבל in לכבול emendirt werden muß, und בן וכאי oder וכאי war eine angesehene Persönlichkeit in Kabul (Levit. Rabba c. 20, A. Krochmals Bemerkung, Chaluz V, 124). Ueber Kabul vgl. Neubauer, Geographie de la Palestine 205. Unrichtig identificirt A. Krochmal diesen Hillel mit demjenigen, welcher das Kalendersystem eingeführt hat (das.). Der Letztere hat gerade ein Jahrhundert später als der Erstere gelebt.

[2]) Tosefta Moed Katon II, 15, bab. Pesachim 51 a, jeruſ. das. 30 d. An der zweiten Stelle ist der Zusatz ולעזה עליהן כל המדינה gewiß eine Uebertreibung. Aber der Zusatz : ויצא הלל לבית הרחצן ist wohl richtig; er hat dem älteren Bruder den Vortritt gelassen.

[3]) An derselben St. In Jeruſ. ist ein nothwendiger Zusatz : בקרוקסין

Wenn der Patriarchenſohn Hillel mit dem Kirchenvater Origenes über bibliſche Materien verhandelt hat, ſo kann die Unterredung nur in griechiſcher Sprache gehalten worden ſein, da Origenes gewiß nicht im Stande war, ſich Hebräiſch auszudrücken. Nun war es aber ſeit dem unglücklichen Aufſtande im Beginne der Hadrianiſchen Regierung verboten, Griechiſch zu erlernen. Da fügt ſich die Nachricht gut ein, daß das Collegium gerade in dieſer Zeit dem Hauſe des R. Gamaliel, d. h. dem Patriarchenhauſe, geſtattet hat, Griechiſch zu lernen, weil es den Verkehr mit den kaiſerlichen Beamten unterhalten mußte [1]). Ganz unzweifelhaft iſt hier nur von R. Gamaliel III. die Rede. Denn das Verbot des Griechiſchen iſt erſt nach dem Polemos des Quietus eingeführt worden, d. h. im Beginne der hadrianiſchen Regierung, und damals war R. Gamaliel II. nicht mehr am Leben. Folglich kann die exceptionelle Erlaubniß für R. Gamaliels Haus, ſich des Griechiſchen zu bedienen, ſich nur auf den dritten dieſes Namens beziehen, d. h. für die beiden Söhne dieſes Patriarchen. Dieſe ſeine Söhne Juda und Hillel haben alſo in der Jugend ſich die griechiſche Sprache angeeignet, damit ſie ſpäter, zur Patriarchenwürde gelangt, ohne Dolmetſch mit den römiſchen Beamten verkehren könnten. Man hat ihnen auch aus demſelben Grunde geſtattet, das Haupthaar auf eine eigene, bei den Heiden gebräuchliche Art zu ſcheeren und ſich im Spiegel zu beſehen, was bis dahin

---

של וחב, **scordisci** (wie M. Sachs das Wort richtig erklärt hat) σκορδίσκοι, Lederſchuhe mit Gold haben ſie getragen.

[1]) Toſeſta Sota XV, 8: של בית רבן גמליאל התירו ללמד יונית מפני שהן וקוקין למלכות. Ebenſo Bab. Sota Ende: של בית רבן גמליאל התירו ללמד יונית מפני שהן קרובין למלכות. Wenn es aber in Jeruſ. Sabbat 7 d und Aboda Sara 41 a heißt: שיהו רואין . ג' דברים התירו לבית רבי בבראה שיהו מספרין קומי ושולטרו את בנידן יונית שהיו וקוקין למלכות, muß man um ſo eher leſen לבית ר' גמליאל, als es Toſeſta Aboda Sara von einer dieſer drei Abrogationen heißt: התירו לבית ר' גמליאל להיות רואין בבראה מפני שהן קרובין למלכות.

Hillel muß übrigens viel bedeutender als sein Bruder, der Patriarch, gewesen sein. Denn während von diesem keine Lehrsentenz in den „Sprüchen der Väter" tradirt wird, sind von jenem eine ganze Reihe mitgetheilt [1]). Diese Sentenzen zeugen eben so sehr von seiner Gedankenklarheit, wie von seiner sittlichen Gesinnung. „Habe nicht Selbstvertrauen (auf deine Tugend und deine Frömmigkeit) bis zu deiner letzten Stunde" (אל תאמן בעצמך עד יום מותך) und „beurtheile die Handlung eines Anderen nur, wenn du in seiner Lage bist" (אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו) sind gewiß eben so schön ausgedrückte, wie beherzigenswerthe Tugendregeln, würdig eines Nachkommens des ältern Hillel. Besäßen wir mehr Material von dem innern Leben der

---

48 d: בית דינו חלוק עליו, vgl. Aboda Sara p. 37, daß dieser Patriarch Juda sich vor seinem Collegium scheute, Brod von Heiden zu erlauben; vgl. auch das. p. 35 b.

[1]) Pirke Abot II, 4—7 stammen entschieden von diesem Hillel. Der nahem Asaria aus Fano (in עשרה מאמרות) hat mit richtigem Takt diese Sentenzen auf diesen Hillel zurückgeführt, während Raschi und Maimuni sie Hillel dem Aelteren zuschreiben. Diese haben die Reihenfolge der Sentenzen in Pirke Abot übersehen. Sie ist in den ersten beiden Abschnitten streng chronologisch gehalten. In c I: 1) von dem Beginn durch die fünf Paare bis Hillel und Schammai; 2) von Hillels Nachkommen, a) Gamliel I, b) Simon (b. Gamaliel) I., c) mit Uebergehung von Gamaliel II. (di Jahne) Simon b. Gamaliel II., dann (c. II.) d) R. Juda I. (der Mischna-Sammler), e) Gamaliel III. Darauf folgt f) הלל אומר, das kann eben nur der Sohn Gamaliels III., eben der Patriarchensohn, sein. — 3) Dann wird die durch die Reihenfolge der Hilleliden unterbrochene chronologische Reihe wieder aufgenommen, nämlich a) R. Jochanan b. Sakkai, b) seine fünf Jünger, von denen je drei Sentenzen tradirt werden, von R. Elieser b. Hyrkanos, R. Josua, R. Jose Hakkohen, R. Simon b. Nathanael und R. Elieser b. Arach. Damit ist die chronologische Reihenfolge abgeschlossen. Was noch im Abschn. II folgt ר' טרפון אומר gehört nicht mehr dazu. Damit hätte Abschn. III beginnen sollen, in welchem ohne chronologischen Faden theils von Zeitgenossen und theils inhaltlich Gleichartiges aufgeführt wird. Fraglich ist, ob die aramäisch gehaltene Sentenz (16) mit der Ersten אף הוא ראה גלגולת אחת, von diesem Hillel stammt; denn Abot di Rabbi Nathan (12) und babl. Sukka p. 53 wird sie dem ältern Hillel beigelegt, und das aramäische Idiom weist eher auf denselben.

jüdischen Gemeinden in dieser Zeitepoche (aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts), so würden wir die Pointen mancher Sentenzen dieses Hillel tiefer verstehen. So ist gewiß der erste Spruch: „Trenne dich nicht von der Gemeinde" (אל תפרוש מן הצבור) gegen diejenigen gerichtet, welche sich ihr Lebenlang mit dem Studium oder mit Werken der Frömmigkeit (חסידות) beschäftigt und sich um das Gemeindeleben gar nicht gekümmert haben. — Hinter dem Spruche: ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע muß etwas Bedeutsames stecken. Der Sinn, den die Commentatoren verfehlt haben, ist wohl: „Sprich von einer Sache nicht, daß sie unmöglich vernommen (verrathen) werden könne, denn sie wird am Ende doch vernommen (verrathen)". Es ist wohl eine Warnung, bei Reden und Handeln recht vorsichtig zu sein. — Wahrscheinlich stammt auch von ihm der den Messiasglauben negirende Spruch: ר' הלל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה (Synhedrin 99 a). Denn er wird in einem Referat mit dem Charakter einer Boraitha (תניא) aufgeführt, als Schluß der verschiedenen Ansichten von Tanaïten über die Messiaszeit. Diese Negation gegen die messianische Erwartung kann gegen das Christenthum gerichtet gewesen sein, dessen Sein oder Nichtsein von der messianischen Auslegung der Prophetenstellen abhängt. Beziehen sich die Jesaianischen Prophezeiungen z. B. auf Chiskija, dann ist dem Messianismus und also auch dem Christenthum der Boden entzogen.

Befremdlich ist es, daß von diesem Hillel verhältnißmäßig so wenig in der talmudischen Literatur tradirt wird, ja daß er schlechtweg Hillel ohne den Titel רבי genannt wird, was darauf hinwiese, daß er nicht einmal ordinirt worden ist. Es scheint, daß er recht jung aus dem Leben geschieden ist. Denn in dem von Nathan Coronel edirten Traktat Kallah, wird ein Enkel des ältern Patriarchen R. Jehuda unter den sieben aufgezählt, welche lebendig in's Paradies eingegangen seien (p. 9 b): שבעה

נמסו בחיהם לגן עדן שרח (?), ובתיה בת פרעה, חירם מצור, ועבר מלך הכשי, אלעזר עבד אברהם ובן בנו של ר' יהודה הנשיא ור' יהושע בן לוי ויעבץ [1]). Unter einem Enkel dieses R. Jehuda kann nur Hillel gemeint sein; denn der andere Enkel, R. Jehuda II., der Patriarch, wird so oft in den Talmuden mit einem gewissen Tadel aufgeführt, daß daraus zu entlehnen ist, daß er keineswegs eine so hohe Verehrung genossen hat. Von diesem hätte sich nicht die Sage bilden können, er sei lebend in's Paradies gekommen. Diese Sage kann sich daher nur um Hillel gebildet haben, wahrscheinlich weil er im Leben hochgeachtet war und jung gestorben ist.

Nach dem, wenn auch spärlichen Berichte des Origenes über Hillel und nach den von ihm erhaltenen Sprüchen war er eine bedeutende Persönlichkeit, ein würdiges Glied der Hilleliden.

Note.

Origenes' Bericht von seiner Unterredung mit Hillel und einem andern ausgezeichneten jüdischen Weisen über die anonymen Psalmen hinter Ps. 90 kann durch eine Notiz im Midrasch beleuchtet und ergänzt werden. Hillel hatte den Kirchenvater belehrt, daß anonyme Psalmen, d. h. solche, welche nicht die Aufschrift des Vers. an der Spitze haben, im Allgemeinen dem Autor angehören, welcher vor denselben genannt ist, und speciell, daß die auf den Ps. 90 mit der Aufschrift תפלה למשה folgenden anonymen Psalmen ebenfalls von Mose stammen. Die Zahl der Moses-Psalmen habe Hillel zuerst auf 13 bestimmt, später habe er sich verbessert und nur 11 gerechnet. Ein Weiser, den Origenes besonders darüber befragt hat, habe

[1]) In Traktat Derech Erez Sutta (I).

ihn ebenfalls belehrt, daß nur noch die 10 Psalmen hinter 90 Mose angehören. Diese seltsame Annahme, daß einige Psalmen hinter 90 Mose zum Autor haben, kommt im Midrasch vor מדרש שוחר טוב zu 90 (und citirt Jalkut z. St. und zu Deuteron. Nr. 590). ארד עשר מזמורים אמר משה כנגד אחד עשר שבטים . תפלה למשה . . . כנגד ראובן . . . ישב בסתר עליון כנגד לוי . . . מזמור שיר ליום השבת כנגד יהודה . . . ה' מלך כנגד בנימין . . . אל נקמות כנגד גד . . . לכו נרננה כנגד יששכר . . . אמר ר' יהושע בן לוי עד כאן שמעתי וכאן ואילך אתה מרחשב לעצמך (Jalkut zu Deut. מכאן שב ופשור לעצמך). Hier werden also die Ps. von 91 bis 100 ebenfalls Mose vindicirt, im Ganzen 11. Wenn aber Hillel zuerst 13 Mose-Psalmen gerechnet hat, so muß er Ps. 101 und 102 ebenfalls dazu gerechnet und den erstern ebenfalls als anonym gefunden haben; 102 ist ohnehin anonym.

Als Autor dieser Agada, daß die 11 Mose-Psalmen parallel zu den Segnungen der 11 Stämme im Segen Mose's seien, wird R. Josua b. Levi angeführt. Die Annahme aber, daß die 10 anonymen Psalmen ebenfalls auf Mose zurückzuführen seien, scheint eine ältere Agada zu sein. Sie wurde Origenes von einem andern „Weisen" bestätigt. *εἶτα πυθόμενος τοῦ παρ' αὐτοῖς δοκοῦντος σοφοῦ ἐμάνθανον, ὅτι εἷεν ἕνδεκα.* Dieser Weise kann R. Hoschaja, der ältere (ר' הושעיא רבה) gewesen sein. Dieser war Origenes' Zeitgenosse und hatte sein Lehrhaus in Cäsarăa, wo der Kirchenvater von 232 bis zu seinem Tode in den fünfziger Jahren dauernd geweilt hat. Es würde daraus folgen, daß der hebräischkundige Origenes nicht blos mit Hillel, sondern auch mit R. Hoschaja in Verkehr gestanden hat.

Meïr b. Simon und seine Schrift Milchemeth Mizwa.

Analekten

von

Dr. H. Groß.

(Fortsetzung.)

Die Zeit, in der diese Vertheidigungsschrift verfaßt wurde, läßt sich, wie gesagt, nicht genau bestimmen. Der Verfasser giebt zwar das Datum 1245 an, aber dasselbe braucht sich nicht auf alle Theile des Werkes zu beziehen, die offenbar aus verschiedenen Zeiten stammen, sondern bezieht sich strenge nur auf die Controverse mit dem Erzbischof von Narbonne, En-Guillem de la Broa, der in der That 1245 den bischöflichen Thron bestieg (oben p. 299 ist für 1247—57 zu lesen 1245—57). Die folgende Vertheidigungsschrift kann etwas früher oder später verfaßt worden sein, etwa um 1246; denn in diesem Jahre erließ der König an den Senechal von Carcassonne eine Ordonnance, wornach den Juden der Wucher strenge verboten und den Beamten untersagt wurde, die christlichen Schuldner der Juden zur Zahlung der Schulden zu zwingen, eine Verordnung, welche der Annullirung der Judenschulden gleichkam (v. Saige a. a. O. p. 24). In demselben Jahre wurde auch auf dem Concile von Beziers alles, was früher nach der Demüthigung des Grafen von Toulouse gegen die Juden beschlossen wurde, von Neuem bestätigt. Die Juden hatten also gegen die Willkühr des Königs einerseits und gegen den von der Inquisition in der Provence angefachten Fanatismus andererseits zu kämpfen. Die Inquisition war doch von Rom ausgegangen. Letzteres ist vielleicht mit

מגרלי (v. oben p. 297) bezeichnet, das darnach in מגריאל oder מגריאל zu emendiren wäre (v. Zunz ges. Schriften III, p. 183, Hebr. Bibliogr. X, p. 100, XIV, 130, vgl. Monatsschr. 1879, p. 546).

ad e) In der Vertheidigung gegen die Verordnungen des Königs Ludwig IX. weist Meïr b. Simon nicht nur auf die Härte dieser Verordnungen hin, appellirt er nicht nur an das Mitgefühl für die Unglücklichen, die so schwer heimgesucht wurden, sondern stellt sich auch auf den Boden der Geschichte und weist auf die altverbrieften Rechte hin, welche die Juden in Südfrankreich, namentlich in Narbonne, durch ihre der Stadt und dem Lande bewiesene Treue erworben haben und die auch die Fürsten Jahrhunderte hindurch unangetastet ließen. Die Juden lernten das Land, das ihnen Schutz und Freiheit gewährte, als ihr Vaterland lieben und traten auch, als es von den Saracenen bedrängt wurde, für dasselbe opferfreudig an der Seite ihrer christlichen Mitbürger mit Gut und Blut ein.

„Diese Hingebung hatte besonders der König Karl gewürdigt und anerkannt. In seinem Heere befanden sich zahlreiche Juden, die sich durch ihre Tapferkeit auszeichneten. Als der König Narbonne, das im Besitze der Saracenen war, belagerte, fiel er, nachdem ihm das Streitroß von den Feinden erschlagen worden war, zu Boden und gerieth in die größte Gefahr. Die Ritter wagten es nicht, ihm beizuspringen. Da nahte ein jüdischer Reiter dem König, bot ihm sein eigenes Roß an, half ihm dasselbe besteigen und rettete ihn, ward aber selbst nachdem er die Rettung vollbracht hatte, von den Feinden erschlagen. Aus Erkenntlichkeit für diese heroische That belohnte der König, als er die Stadt nach erbittertem Kampfe erobert hatte, die Familie des getödteten Retters reichlich durch Verleihung eines großen erblichen Grundbesitzes, räumte den Juden den dritten Theil der Stadt ein und bewilligte ihnen ausge-

dehnte Privilegien, die ihnen auch in der Folgezeit seitens der Fürsten und kirchlichen Würdenträgern nicht geschmälert wurden. Die Juden haben sich überhaupt überall, wo man ihnen wohlwollend entgegen kam, als treue nützliche Unterthanen bewährt, und ihre Bedrückung entspreche weder der Gerechtigkeit noch dem wahren Interesse des Königs und des Landes." Bei der allgemeinen Bedrückung der Juden im Mittelalter, bei der Verachtung, der sie im Abendlande preisgegeben waren, in der man sie von der bürgerlichen Gesellschaft ausschloß, sie als rechtlos hinstellte, als Fremde betrachtete und nicht für würdig hielt, für das Vaterland die Waffen zu führen, wäre man leicht geneigt, die obige Erzählung von der thätigen Rolle, welche die Juden im Kampfe Südfrankreichs gegen die eindringenden Saracenen gespielt haben, für eine Sage zu halten; allein diese Erzählung findet sich auch in nichtjüdischen Quellen, auf die ja auch Meïr b. Simon hinweist. Sie wird von dem provencalischen roman de Philomena mitgetheilt. Die betreffende Stelle wurde von Du Mège in der zweiten Ausgabe der Histoire générale du Languedoc par Dom Vaissette t. II. p. 29 veröffentlicht (vgl. Saige a. a. O. p. 8 und Les rabbins français p. 561).

Derselben Quelle entstammt die Angabe bei Aristide Guilbert, Histoire de villes de France t. VI. p. 407, Artikel Narbonne: Charlemagne divisa en outre sa seigneurie en trois parties bien distinctes: l'une destinée à Aimeric, chevalier courageux, en recompense des services, qu'il avait rendus pendant le siège; l'autre dévolue à l'archevêque Daniel, alors titulaire de l'espicopat de Narbonne; enfin la troisième, fait bien remarquable à constater, fut reservée aux juifs. Par suite de cette concession ils se concentrèrent dans un quartier de la cité, bati tout exprès pour eux et qui prit le nom de Ville-Neuve. La raison, qui

détermina Charlemagne à user de tant de generosité envers les juifs, dit le roman de la fondation du monastère de la Grasse, fut un sentiment de réconnaissance; il voulut ainsi les récompenser de leur démarches et de leur devoument à sa cause.

„In dem Archive der Abtei de la Grasse, sagt Du Mége, (Mémoire de la societé de antiquaires de France t. VIII p. 341), befand sich vor der Revolution eine Handschrift, in der berichtet wurde, daß unter der Herrschaft Karls des Großen ein König der Juden, der von dem Propheten Daniel abstammte, in Narbonne einen Stadttheil besaß, und daß derselbe um 791 zu Karl dem Großen eine Gesandtschaft von zehn Israeliten unter Leitung des reichsten Israeliten Isaak gesandt habe. Die Gesandten boten dem Könige 70000 Mark Silber für das Recht, in Narbonne einen eigenen König zu haben. Karl der Große räumte ihnen dieses Recht ein und gab ihnen einen Stadttheil."

„Mehr als eine Urkunde, bemerkt Port Histoire du commerce maritime de Narbonne p. 168), spielt auf die Zeiten an, wo die Stadt zwei Könige hatte, einen Sarazenen und einen Juden. Vielleicht, meint er, habe Karl der Große oder Pipin die Stadt Narbonne nur mit Hülfe des einen Königs erobert." Zu bedauern ist es, daß er diese Urkunde nicht namhaft macht. Saige (a. a. O. p. 42), der die Geschichte der Juden von Languedoc gründlich durchforscht hat, führt dieses Factum an, aber er weiß von keiner Urkunde, die es bestätigte, sondern weist blos auf den oben genannten roman de Philomena hin. Wir kommen also immer auf dieselbe Quelle zurück, die manches Sagenhafte enthält. Der genannte Isaak beruht offenbar auf einer Verwechslung mit dem Juden gleichen Namens, den Karl der Große einer Gesandtschaft an den Chalifen Harun Alraschid beigegeben hat (v. Graetz Gesch. V, p. 221 aus Eginhard, Annales in Pertz Monumenta Germaniae I, p. 190, 353). Von einem

König der Juden Roi Juif in Narbonne ist allerdings auch sonst die Rede. Das Oberhaupt der Juden in Narbonne hatte früher, so glaubte man wenigstens daselbst, den Titel König. Eine Straße daselbst soll früher rue du Roi Juif geheißen haben (v. Mémoire a. a. O. p. 340, 341, Depping, Les juifs dans le moyen age p. 110, Saige a. a. O., vgl Geigers jüd. Zeitschr. X, p. 282). Urkundlich ist jedoch weder das eine noch das andere bestätigt. Daß die Juden daselbst ein besonderes Quartier hatten, die grande juiverie, ist nicht auffallend. Wir finden dasselbe auch anderwärts. Die Annahme eines Judenkönigs mag aus dem Umstande entsprungen sein, daß die reichbegüterte, angesehene Familie der Kalonymiden in Narbonne, an der Spitze der Gemeinde stehend, den Titel Naßi führte, ihren Ursprung vom Davidischen Königshause ableitete und wegen dieser Abstammung auch allgemein von den Juden gepriesen wurde (vgl. Benjamin von Tudela Itiner. ed. Asher I, p. 2, v. Zunz das. II, p. 6, vgl. Groß Monatsschr. 1878, p. 472).

Die Verknüpfung der obigen Erzählung mit dem Namen Karls des Großen ist ohnehin ungeschichtlich. Als letzterer zur Herrschaft kam (768), waren die Saracenen längst über die Pyrenäen verdrängt worden. Er konnte und brauchte ihnen also Narbonne, das nicht mehr in ihrem Besitze war, nicht zu entreißen. Die gegentheilige Angabe ist irrig und ist wohl aus einer Verwechselung der Facta hervorgegangen. Denn um 793 sind allerdings die Saracenen in Gallien eingedrungen, aber sie haben nur das Land bis Narbonne, das ihnen widerstand, verwüstet und sind bald wieder nach Spanien zurückgekehrt. Es war ihre letzte Invasion. Um 732 hatte sie Karl Martell in einer entscheidenden Schlacht bei Poitiers auf's Haupt geschlagen. Um 737 erfocht er abermals einen glänzenden Sieg über sie bei Narbonne, das er jedoch nicht einzunehmen vermochte (Muratori Annali ad h. a.). Erst Karls Sohn, Pipin, eroberte die

feste Stadt nach siebenjähriger Belagerung um 759 und vertrieb die Feinde vollständig aus Gallien. An einen der beiden Genannten, am Meisten aber an Pipin, muß man in der obigen Erzählung denken, und ihre Namen an Stelle Karls des Großen setzen. Letzterer galt allgemein als den Juden besonders gewogen, die Verwechselung mit ihm ist also erklärlich. Ist nun aber auch der Name in jener Erzählung unrichtig, so braucht doch die mitgetheilte Thatsache selbst nicht angezweifelt zu werden, ja sie ist sogar sehr wahrscheinlich. Dafür sprechen folgende Umstände.

An anderen Orten in Gallien beschuldigte man die Juden des Verrathes an die Feinde. Sie sollen um 857 Bordeaux, wo sie doch in sehr geringer Zahl vorhanden waren, den Normannen überliefert (v. Gallia christiana t. II, f. 796) und Toulouse an die Saracenen verrathen haben, die, nebenbei bemerkt, gar nie bis dorthin gekommen waren (v. Kayserling, Geschichte der Juden in Navarra p. 136). Man beschuldigte die Juden von Orleans, daß sie dem Chalifen die Nachricht von der Zurüstung der abendländischen Christen zu einem Zuge gegen Jerusalem hinterbracht und dadurch die Verfolgung derselben in Jerusalem hervorgerufen hätten (v. Bouquet t. X, p. 153, Wilken, Gesch. der Kreuzzüge I, p. 31). In Spanien achte man die Juden für die Eroberung der Araber verantwortlich. Nur in Narbonne war allgemein Jahrhunderte hindurch im Volke der Glaube verbreitet, daß die Juden daselbst zur Besiegung und Verdrängung der Saracenen beigetragen hatten und dieser patriotischen Haltung ihre Rechte seitens der Fürsten verdankten. Die Anerkennung, die ihnen hier zu Theil wurde, muß also doch wohl in geschichtlichen Thatsachen begründet gewesen sein. Uebrigens hatten sich die Juden an den Kämpfen der Stadt Narbonne gegen den Westgothenkönig Wamba um 673 auf's lebhafteste betheiligt (Gallia christ.

a. a. O. f. 12, Ménard Histoire de la ville de Nimes E
II, t. I. p. 80, 87, Monatsschr. 1878 p. 136). Wie sie v
Wamba, als er die Stadt erobert hatte, wegen ihrer Beih
gung am Aufstande gegen ihn zur Strafe verbannt wurden,
darf man wohl umgekehrt aus der Begünstigung, die ihn
Pipin nach der Eroberung der Stadt erwies (Vaissette a.
O. I, p. 522), darauf schließen, daß er sie dafür belohnte, w
sie sich um seine Sache verdient gemacht haben.

Diese Begünstigung, deren sich die Juden auch sonst
Languedoc, namentlich aber in Narbonne, seit und währe
der Herrschaft der Karolinger erfreuten, war durchaus nicht
ring; denn sie bestand nicht blos in dem Rechte, Grundbesitz
erwerben und zu vererben, sondern auch in der Uebertrag
von Lehensgütern (Franc. alleu), mit deren Besitz der ad
Rang eines seigneur verbunden war. Solche Allodialg
besaß besonders die Familie der Kalonymiden in Narbonne,
sich in Urkunden thatsächlich als seigneurs bezeichneten (v. M
jamin von Tudela a. a. O., vgl. Saige a. a. O. p. 65, Pi
justificatives N. VIII). Derartige Begünstigungen lassen
sentliche Verdienste voraussetzen.

Die Niederlassung der letztgenannten Familie wird von
cuto im Juchasin, ed. London p. 84, in folgender W
erzählt:

„Der König Karl bat den Chalifen von Babylonien,
er ihm einen gelehrten Juden von königlicher Abstammung s
Der Chalif sandte ihm darauf den gelehrten R. Machir.
ser kam nach Narbonne und wurde der Ahnherr der berüh
gelehrten Oberhäupter der jüdischen Gemeinde in Narb
In jener Zeit wurde die genannte Stadt den Saracenen e
sen, bei welcher Gelegenheit der dritte Theil der Stadt verb
worden ist." Die betreffende Stelle, welche beleuchtet zu w
verdient, lautet also: קבלת הרמ"ה שבנרבונה שהיא בערפת

בימים קדמונים שלח מלך קרלוש למלך בבל שישלח לו מורה המלוכה חכם משכם יהודה ושלח לו רבי מכיר ונגלו שליש העיר מנרבונה בעת כבשוהו מישמעאלים והיא זרעו ראשי גלות ושופטים והיה שם לגאון רב מדרשם הנשיא מורה רבי מכיר וכו'.

Diese Notiz ist angeblich dem Sefer ha-Kabbala (des Abraham b. David) entlehnt, aber sie findet sich in den Ausgaben dieses Werkes nicht. Die Weglassung eines so wichtigen Passus erscheint doch seltsam. Von dem angeblichen R. Machir wissen die anderen jüdischen Quellen absolut nichts, Sacuto ist der einzige, der ihn nennt. Der genannte König soll doch wohl der Kaiser Karl der Große sein, von dem allein bekannt ist, daß er in freundlicher Beziehung zu dem Chalifen von Bagdad stand. Die Nachricht an sich ist ebenso wenig glaubwürdig wie die, daß er eine gelehrte Familie — Kalonymos und dessen Sohn — aus Lucca nach Mainz verpflanzt habe (v. Emek habacha ed. Letteris p. 13, Zunz, Literaturgesch. der synag. Poesie p. 105, Graetz Gesch. V, p. 218, Groß, Monatsschr. 1878 p. 249) und wohl nur darauf zurückzuführen, daß Karl der Große, wie die Karolinger überhaupt, die Niederlassung auswärtiger jüdischer Gelehrten in ihren Ländern gestattet oder gar begünstigt haben. Ist die Sendung des R. Machir auf Anregung Karls des Großen oder auch nur durch seine Begünstigung erfolgt, was hat dies mit der Eroberung von Narbonne zu thun, die doch in eine frühere Zeit fällt (s. oben)? Man muß also entweder die beiden Facta ganz auseinanderhalten, wenn sie auch in dem betreffenden Passus mit einander verknüpft werden, oder die Niederlassung des R. Machir selbst in eine frühere Zeit verlegen; dann aber können wir uns der Frage nicht erwehren, warum gerade der dritte Theil der Juden aus der eroberten Stadt verbannt — denn auf sie bezieht sich ja doch die Angabe — ja warum überhaupt die Juden verbannt wurden, da sie sich doch der Gunst der neuen Herrscher erfreuen.

Die betreffende Angabe ist aber auch unrichtig, denn unter den Karolingern sind niemals die Juden aus Narbonne vertrieben worden, ja im Gegentheil bei der Eroberung der Stadt durch Karls des Großen Vorfahren haben sie den dritten Theil der oroberten Stadt als Eigenthum erhalten, wie mehrere nichtjüdische Quellen in Uebereinstimmung mit Meïr b. Simon melden (s. oben). Bei dem letztern heißt es: והקבלה הקדמונית שנתן להם השליש בעיר. Darnach ist die Stelle in Juchasin וגלו שליש העיר מנרבונה בעת כבשורו מישמעאלים sicherlich zu verbessern und das erste Wort in וקבלו oder nach dem Ausdrucke in Milchemeth Mizwa in ונתן להם zu emendiren, wodurch allein der ganze Passus einen Sinn und Zusammenhang erhält und geschichtlich haltbar wird [1]).

(Fortsetzung folgt.)

---

1) Anmerk. zu Seite 445. Stammt vielleicht die Sage von dem Rosse, das ein Jude zur Rettung des Kaisers Karl gestellt, aus der Verwechselung mit Kaiser Otto II., welchen ein Jude Kalonymos thatsächlich durch das Anbieten seines Rosses gerettet hat, wie Dithmar von Merseburg erzählt? Red.

Die Fabel in Talmud und Midraſch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortſetzung).

Zu dieſer Kategorie gehört auch die Fabel:

Das fünfte Buch der Thora vor Gott.

Talmud Jeruſchalmi, Synhedrin, Kap. II, S. 20 c [1]), leſen wir: תני ר״ש בן יהוד עלה ספר משנה תורה ונשתטח לפני הקב״ה אמר לפניו רבון העולם כתובת כתורתך כל דייתיקי שבטלה מקצת בטלה כולה וזרי שלמה מבקש לעקור יוד מטני א״ל הקב״ה שלמה ואלף כיוצא בו בטילין ודבר ממך איני בטל. Wir finden ſie auch: Tanchuma, Abſchnitt ואתא, Schemoth Rabba, Cap. 6 [2]), Wajikra Rabba, Cap. 19

1) Ich citire nach der Krotoſchiner Ausgabe.

2) Dort heißt es: אמרו רבותינו באותה שעה עלתה וז״ד שבירבה ונשתטחה לפני הקב״ה ואמרה רבש״ע לא כך אמרת אין אות בטלה מן התורה לעולם הרי שלמה עומד ומבטל אותי ושמא היום יבטל אחת ולמחר אחרת עד שתתבטל כל התורה כולה א״ל הקב״ה שלמה ואלף כיוצא בו יהיו בטלין וקוצה שמך איני מבטל ומנין שבטל אותה מן התורה וחזרה לתורה שנאמר שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה והיכן חזר ויקרא משה להושע בן נון יהושע ושלמה שרדר לבטל אות מן התורה מה כתיב בו, דברי אגור בן יקה שאיתר דברי תורה והקיאן, נאם הגבר לאיתיאל, דבר זה שאמר הקב״ה לא יד בה לו נשים לא אמר אלא בשביל לא יסוד לבבו לאיתיאל שאמר איתי אל ואוכל מה כתיב ביה ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו.

Hier tritt nicht, wie in den anderen Midraſchim, das ספר משנה תורה, ſondern blos das יוד שבירבה vor Gott hin, ähnlich wie in der oben näher behandelten Fabel das יו״ד von שרי vor Gott hintritt, mit der ſie auch in dieſem Midraſch dann verquickt wird. Nicht nur das Breitſpurige der ganzen Faſſung, ſondern noch das einleitende: אמרו רבותינו, noch mehr aber das לא כך אמרת אין אות בטלה מן התורה לעולם, womit ja

und Schir Haschirim Rabba, Cap. 5, wie an zahlreichen Stellen im Jalkut. Da in der Fassung des Jeruschalmi die hier aus dem dortigen Zusammenhang gebrachte Fabel ganz unverständlich erscheint, so sei sie hier auch noch nach dem Tanchuma gegeben: תני רשב״י עלה ספר משנה תורה ונשתטח לפני הקב״ה ואמר רבון העולמים עקרני שלמה עשאני פלסתר כתבת בי לא ירבה לו נשים לא ירבה לו סוסים כסף וזהב לא ירבה לו ובתיב ויהי לשלמה ארבעים אלף ארזות סוסים וגו׳ ונשים הרבה, ויהי לו נשים שרות שבע מאות וגו׳ ורבה כסף וזהב שנאמר ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים א״ל הקב״ה שלמה ואלף כיוצא בו אובדין מן העולם ואות אחת ממך אינה בטלה לעולם.

---

das, was die anderen Midraschim erst in der beschwichtigenden Antwort Gott sprechen lassen, hier schon dem klagenden יו״ד in den Mund gelegt wird, verräth sofort die Jugend dieses Midrasch. Darum genügte auch nach dieser Darstellung nicht, wie in den übrigen Midrajchim, die einfache Zusicherung Gottes, sondern Gott mußte es ihm aus der Thora und der Lebensgeschichte Salomo's selbst nachweisen.

Höchst bemerkenswerth ist folgende Jalkutstelle, § 195 zu Könige I, Cap. 11: אמ ר׳ יהושע בן לוי עלה יו״ד ונשתטחת לפני הקב״ה אמרה לפני רבונו של עולם הכתבת בתורתך אות אחת לכטלה. אמר רבי שמעון בן יוחאי עלה ספר משנה תורה לפני הקב״ה אמ׳ לפניו רבונו של עולם הרי שלמה מבקש לעקור יו״ד ממני אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך שלמה בטל ומאח כיוצא בו ואות אחת אינה בטלה ממך.

Hier kommen also beide Fassungen nebeneinander vor. In der ersten Fassung tritt das יו״ד vor Gott hin, und diese Fassung tradirt ר׳ יהושע בן לוי; in der zweiten Fassung tritt das ספר משנה תורה vor Gott hin. Diese Fassung hat רבי שמעון בן יוחאי znm Erzähler. Dadurch erweist sich meine Combination, daß das יו״ד erst später an die Stelle des früher gestandenen ספר משנה תורה gesetzt wurde, als richtig.

Auch im Jeruschalmi a. a. O. heißt es unmittelbar vor unserer Fabel des R. Sim. b. Joch.: ומי קיטרגו אמר ריב״ל (ר׳ יהושע בן לוי) יו״ד שבירבה קיטרגו. Auch Schir haschirim R. a. a. O. hat: ר׳ יהושע בן לוי אמר יו״ד שבירבה קטרג. Es dürfte dies auf eine Verwechselung mit ר׳ יהושע בן קרחה zurückzuführen sein, der nach den im Texte genannten Quellen das vom Namen שרי ausgestoßene יו״ד vor Gott klagend hintreten läßt. Vielleicht stand der Name blos abbrevirt: ריב״ק, woraus sehr leicht ריב״ל würde. Ein qui und quid pro quo. Wajikra Rabba, Cap. 19, hat wirklich nur ר׳ יהושע אמר nicht בן לוי.

Höchſt auffallend iſt, daß der babyloniſche Talmud dieſe Fabel nicht kennt, wenigſtens nirgend ihrer Erwähnung thut, weder Synhedrin, Seite 21 b, noch Baba Mezia, Seite 115 a, wo ſie beidemale am Platze geweſen wäre.

Als treues Ebenbild dieſer Fabel, die ihre gleiche Abſtammung mit ihr nicht verleugnen kann, erſcheint die ebenfalls dem Rabbi Simon b. Jochai angehörende:

Das ausgeſtoßene Jud vor Gott.

Bereſchith Rabba, Cap. 47, leſen wir: אי״ר שמעון בן יוחאי יו״ד שנטל הקב״ה משרי היה טס ופורח לפני כסאו של הקב״ה אמר לפני רבש״ע בשביל שאני קטנה שבאותיות הוצאתני משרה הצדקת אי״ל הקב״ה לשעבר היית בשמה של נקבה ובסופן של אותיות עכשיו אני נותנך בשמו ש זכר ובראשן של אותיות שנא׳ ויקרא משה להושע בן נון יהושע.

Talmud Jeruſchalmi, Synhedrin S. 20 c, wo auch dieſe Fabel vorkömmt, heißt es für אמר ר׳ שמעון בן יוחאי ganz vereinzelt, תני ר׳ הושעי, während in Wajikra R., Cap. 19 und Schir haſchirim Rabba, Cap. 5, ר׳ יהושע בן קרחה als Erzähler dieſer Fabel figurirt; ebenſo Jalkut, Abſchn. לך לך, § 82. Jalkut u Joſua, § 2, hingegen hat, wie Bereſch. Rabba, אמר ר׳ שמעון בן יוחאי.

In dem ר׳ הושעי des Jeruſchalmi dürften wir nur das vermutirte ר׳ יהושע mit Weglaſſung des Vaternamens vor uns haben. Es wäre eine intereſſante Fügung, wenn mit dem Erzähler der Fabel der entgegengeſetzte Prozeß vorgegangen wäre, als mit dem Helden der Fabel. Hier iſt aus הושע geworden יהושע und aus dem Fabuliſten יהושע ר׳ wäre umgekehrt geworden ר׳ הושעי.

Dieſe Fabel kennt auch der babyloniſche Talmud, denn es geſchieht ihrer Erwähnung indirekt zur göttlichen Zurückweiſung eines von David an Gott geſtellten Verlangens.

Talmud Babli, Synhedrin, Seite 107 a, lesen wir: דרש ר׳ חזקיאי דמן בירי למה דוד דומה לסוחר סתי אמר דוד לפני הקב״ה רבש״ע שניאות מי יבין (א״ל) שביקי לך ומנסתרות נקני שביקי לך גם מודים חשוך עבדך שביקי לך אל ימשלו בי אז איתם דלא לישתעו בי רבנן שביקי לך וגקיתי מפשע רב שלא יכתוב סרחוני אמר לו א״א ומה יו״ד שנטלתי משרי עומד וצווח כמה שנים עד שבא יהושע והוספתי לו שנא׳ ויקרא משה להושע בן נון יהושע כל הפרשה כולה על אחת כמה וכמה.

Dies sind sämmtliche Buchstabenfabeln, die in den beiden Talmuden und den Midraschim vorkommen. Es sind im Ganzen drei beziehungsweise vier. Ueberblicken wir nun die Namen derer, die als ihre Erzähler genannt werden.

Als Schöpfer der Alfabetfabel figurirt Rabbi Akiba; als Erzähler ihres ursprünglichen Theiles, der Aleffabel, wird genannt R. Acha, der knrz nach Rabbi Akiba lebte und, wie ich nachgewiesen, auch im Namen desselben tradirt; als Schöpfer der Mischne Thora-Fabel geben alle Quellen einstimmig an: Rabbi Simon ben Jochai, den hervorragendsten Schüler des Rabbi Akiba, und als Erzähler der Fabel vom ausgestoßenen Jud endlich nennen manche Quellen gleichfalls: Rabbi Simon ben Jochai, manche hinwiederum: Rabbi Josua ben Korcha[1]).

---

[1]) Beresch. Rabba, Cap. 47, heißt es: אמר ר׳ יהושע בן קרחה יו״ד שנטל הקב״ה משרי נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם. Darnach könnte die Fabel vom ausgestoßenen יו״ד nicht ר׳ יהושע בן קרחה angehören, denn nach dieser bekömmt ja יהושע das ganze יו״ד und wird nicht zwischen שרה und אברהם getheilt. Tanchuma, Abschn. קרח und Bemidbar Rabba, Cap. 18, lesen wir ausdrücklich: שרי פליגי בה תרי אמוראי חד אמר נחלק היו״ד לשנים ה׳ לאברהם וה׳ לשרה וחד אמר יו״ד שנטל משרי קרא תגר עד שבא יהושע והוסיף לו

Rabbi Josua b. Korcha war nach Aruch, Raschi und Raschbam, denen auch Seder Hadoroth beistimmt, ein Sohn des Rabbi Akiba. Selbst aber nach den Toßafoth und Juchasin, daß er nicht dessen Sohn gewesen sei, weist Seder Hadoroth unwiderleglich nach, daß auch nach dieser Annahme die Lebenszeit des Rabbi Josua ben Korcha dieselbe sein und bleiben müsse, wie bei der Annahme der ersten Gruppe; daß sie namentlich in keine spätere Zeit zu versetzen sei.

Demnach sind es Rabbi Akiba und seine unmittelbaren wie mittelbaren Schüler, die Buchstabenfabeln dichteten. Weder aus der frühern, noch aus einer späteren Zeit besitzen wir eine Buchstabenfabel.

Dieser Umstand brachte mich auf den Gedanken, daß der Entstehungsgrund der Buchstabenfabeln einzig und allein in der schreckensvollen Hadrianischen Zeit und ihren langen Nachwehen zu suchen sei. In einer Zeit, wo die Abhaltung religiöser Lehrvorträge bei Todesstrafe verboten war, die Aufbewahrung der heiligen Bücher mit Gefahren verbunden war,

---

יו"ד שנא', Rabbi Jos. b. Korch, kann also entweder nur das Erste oder nur das Zweite gesagt haben, keinesfalls aber Beides. Jerusch. a. a. O. und Wajikra R., Kap. 19. haben ר' הונא בשם ר' אחא אומר נחלק für ר' יהושע בן קרחה. (Ueber diesen ר' אחא siehe oben den Text.)

Die Talmudstelle למה דוד דומה לסוחר כותי kömmt auch Midrasch Schocher Tob und Jalkut Thillim zu Ps. 19 vor. In beiden Midraschim geht dem voran: תני רבי שמעון בן יוחאי מה גבורים חם הצדיקים שהם יודעין לפתות את בוראן. dann folgt: אמר רב אחא הפותיים הללו יודעים לסבב בתחלה הם אומרים וכו' Also auch hier ist ר' שמעון בן יוחאי beziehungsweise ר' אחא der erste Anreger zur Fabel.

ר' דוסתאי דמן כירי (Jalk. דמן כיבי) dürfte identisch sein mit jenem רבי דוסתאי, der in Beresch. Rabb., Cap. 11, die Fabel des R. Simon b. Jochai vom Sabbath vor Gott gleichfalls homiletisch-exegetisch verwerthet. S. meinen Aufsatz Juni-Heft, S. 262, Anmerkung.

überhaupt alles Jüdisch-Nationale — wie in der Zeit des Antiochos Epiphanes — aus dem Leben gebannt werden sollte, ja sogar der alte nationale Name der Hauptstadt ירושלים in Aelia Capitolina umgewandelt wurde, in einer solchen Zeit stand zu befürchten, daß man die hebräische National-Literatur fallen und hinsterben lassen werde; daß man vielleicht, um weniger Verfolgungen ausgesetzt zu sein, sich mit der griechischen Uebersetzung der heiligen Schriften begnügen werde und überhaupt das Griechische an Stelle des Hebräischen treten werde. Da trat zuerst der glühende Patriot Rabbi Akiba auf und legte dem Volke in der diesem gefälligsten Weise, in der Form der Fabel, die Heiligkeit und die Wichtigkeit jedes einzelnen Buchstabe in der heiligen Schrift warm an's Herz. Es sei nicht gleichgiltig, ob die Thora mit diesem oder jenem Buchstaben beginne. Jeder einzelne Buchstabe habe gerade an seinem Platze, den ihm Gott, der Gesetzgeber, in seinem Gesetze eingeräumt, eine besondere Bedeutung. Die Fabeln vom ספר משנה תורה und dem יוד aus dem Namen שרי sind unter den Nachwehen der Hadrianischen Zeit geboren worden; sie verfolgen darum denselben Zweck, die letztere vielleicht noch den speciellen Zweck, die damals wahrscheinlich sehr überhandgenommene Einführung der griechischen und Verdrängung der hebräischen Namen hintanzuhalten. (Ich erinnere nur an das Märtyrerpaar פפוס ולוליאנוס, an den mit R. Akiba eingekerkerten פפוס בן יהודה und an ר' ראובן בן איסטרובלי, der sich sogar eine Zeit lang ganz gut in die Rolle eines Griechen hineinfand. Meïla 17 a). Ein Buchstabe — noch dazu das kleine יוד — wurde einmal aus einem Namen entfernt und er war untröstlich darüber, bis er durch Gott anderweitig entschädigt wurde.

(Fortsetzung folgt).

Revue des études Juives.

Publication trimestrielle de la Société des études Juives.

Paris 1880.

Unter unſeren Glaubensgenoſſen in Frankreich macht ſich neuerdings ein friſcher Zug bemerkbar, um die geiſtigen Schätze der jüdiſchen Vergangenheit zu heben und flüſſig zu machen. Nicht etwa, als wenn unſere jüdiſchen Nachbaren jenſeits des Rheins es jemals an Eifer und Begeiſterung für die Sache des Judenthums hätten fehlen laſſen, aber ihre Thätigkeit blieb bisher vorzugsweiſe auf praktiſche Gebiete beſchränkt. Bei der Löſung brennender Tagesfragen waren ſie ſtets die erſten auf dem Plan und haben jede Aktion mit ebenſo viel Takt wie Energie und Generoſität durchgeführt. Sie zeigten keine Spur jener empfindlichen Schüchternheit im Bekenntniß, jener engherzigen Characterſchwäche, welche erſt von Gegnern an den nationalen Urſprung und den angeſtammten Glauben erinnert werden muß, wie das lange Zeit in Deutſchland keine ſeltene Erſcheinung geweſen. In ihrem ſtark ausgeprägten Stammesbewußtſein, oder nennen wir es richtiger Glaubensbewußtſein, haben ſie einen Ehrgeiz darein geſetzt, bei dem Kampf um die Ehrenrettung des Judenthums jederzeit in der vorderſten Reihe zu ſtehen, haben ſie dieſe führende Rolle mit Geſchick und Erfolg eingenommen und bis heute behauptet. Cremieux' Reiſe nach Damaskus in den vierziger Jahren, die Gründung der Alliance israélite, die Ackerbauſchule zu Jaffa, die über den ganzen Orient hin verſtreuten Schulen u. dergl. mehr legen Zeugniß ab, wenn es überhaupt deſſen bedarf, für die Rührigkeit, den glühenden

Eifer, den Opfermuth, womit man bestrebt war, jüdischen Interessen zu dienen, eingetretenen Gefährdungen zu begegnen und eingerissenen Mißständen abzuhelfen. Dagegen sind auf der literarischen Wahlstatt die jüdischen Gelehrten Frankreichs hinter denen anderer Länder, namentlich Deutschlands, erheblich zurückgeblieben. In den vierziger und fünfziger Jahren, wo ein reger Schaffenstrieb und eine eifrige Forschungslust die jüdischen Geister ergriff und die literarische Schatzgräberei auf sämmtlichen Wissensgebieten unserer Glaubensgeschichte ihr Glück versuchte, waren es namentlich Deutsche, Polen und Italiener, welche an der geistigen Arbeit sich mehr oder minder erfolgreich betheiligten. Das französische Nachbarland war dabei fast nur von Salvador, Frank, Munk und Derenburg vertreten, von denen die beiden letzteren, im Grunde Deutsche, das großmüthige Gastrecht, das ihnen Frankreich erwies, durch wissenschaftliche Leistungen glänzend lohnten.

Nur rührt sich's auch dort in erfreulicher Weise, um das Versäumte nachzuholen und diese Ehrenschuld abzutragen, um mit Deutschland auf dem Terrain der jüdischen Geschichte und Wissenschaft um die Palme zu ringen. Zu diesem Zweck ist bereits 1879 ein Verein zusammengetreten unter dem Namen „Société des Études Juives", an dessen Spitze Baron James von Rothschild steht, und der sich zur Aufgabe gestellt hat, die jüdischen Studien überhaupt thatkräftig zu fördern, namentlich für die gelehrten Bestrebungen des französischen Judenthums einen Centralisationspunkt zu schaffen, und andererseits die gewonnene Kenntniß der jüdischen Vergangenheit in weiteren Kreisen zu verbreiten und zu populariſiren. Der Aufruf, welcher zur Gründung dieses Vereins erlassen wurde, berief sich mit Recht darauf, daß „das französische Judenthum berühmt in den Annalen der jüdischen Wissenschaft ist. Es war ein französischer Rabbiner, Raschi, welcher den Commentar zum Pentateuch geschrieben, der einen Weltruf erlangt und gewissermaßen zur unzertrennlichen Geleit-

ſchaft des Textes geworden iſt. Er und die franzöſiſchen Toßaſiſten waren es, welche die Gloſſen geſchrieben, die von faſt ſämmtlichen Talmudausgaben wiedergegeben werden. Die jüdiſchen Schulen von Frankreich's Nord und Süd haben einſtmals im hellſten Glanz geſtrahlt; der Verein für jüdiſche Studien iſt ſtolz darauf, an ſolch' glorreiche Vorgänger wieder anzuknüpfen."

Wir haben den lebhaften Wunſch, daß es der Société des Études Juives gelinge, die Kette jener für den jüdiſchen Geiſt ſo ruhmreichen Zeit wieder aufzunehmen und fortzuführen. Die vorläufige Frucht dieſer Beſtrebungen beſteht in einer Quartalsſchrift, deren erſtes Heft Juli-September 1880 ausgegeben worden, dem bis heute drei weitere gefolgt ſind. Die Redaction wird von Iſrael Lévi geleitet, doch iſt jedem Autor der freieſte Spielraum und zugleich die Verantwortlichkeit für ſeine Artikel überlaſſen. Die klangvollſten Namen der jüdiſchen Gelehrtenwelt Frankreichs, Derenburg, Loeb, Halévy, Darmeſtetter ꝛc. ꝛc. ſind mit recht intereſſanten und leſenswerthen Arbeiten vertreten. Namentlich iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Specialgeſchichte der Juden auf franzöſiſchem Boden reich und trefflich bedacht. Die auf die jüdiſche Literatur bezüglichen Erſcheinungen werden aufmerkſam verfolgt, und die bibliographiſche Ueberſicht aller einſchlägigen Arbeiten iſt umſichtig und gut gegeben. Die meiſten Aufſätze verdienen eine Kenntnißnahme in weiteren Kreiſen und wir geben von einigen der intereſſanteſten eine auszügliche Mittheilung. So enthalt das erſte Heft einen Vortrag, den Joſeph Halévi in einer Sitzung der Academie des Inscriptions et de belles lettres vorgeleſen (S. 9 ff.), unter dem Titel:

Cyrus und die Rückkehr aus dem Exil.

Studie über zwei Keilinſchriften, welche die Herrſchaft des Nabonid und die Einnahme Babylons durch Cyrus betreffen.

Unter den neueſten Funden, die von den Engländern auf der Trümmerſtätte des alten Babylon gemacht wurden, befinden

sich zwei Fragmentstücke von unbestreitbarer Wichtigkeit, eine Thontafel und ein Thoncylinder. In englischen Journalen hat Pinches von der Tafel ein kurzgefaßtes Resumé gegeben, und Rawlinson eine Copie des Thoncylinders veröffentlicht und dieselbe mit philologischen Anmerkungen begleittet. Die Uebersetzung des Cylinders namentlich hat Halévi an mehreren Punkten modificirt und weitere wissenschaftliche Resultate daraus zu ziehen versucht.

Wohl sind die Assyriologen bei der Konstruktion geschichtlicher Thatsachen auf Grund jener keilschriftlichen Funde entschieden und zuversichtlich vorgegangen, im Bewußtsein der wahrhaft erstaunlichen Erfolge und Fortschritte auf diesem, anfangs völlig dunklen und jetzt sich immer mehr lichtenden Sprach- und Schriftgebiet; wohl lauten ihre Folgerungen und Schlüsse in den meisten Fällen kühn und bestimmt genug, sei es, daß sie den leeren Raum, der zwischen den inschriftlichen Berichten immer wieder klafft, zu füllen haben, sei es, daß sie analoge oder widersprechende Erscheinungen semitischer Linguistik und Geschicht aufhellen oder berichtigen wollen. Gleichwohl ist das allgemein Mißtrauen noch lange nicht gehoben, — welches sich allerding nicht gegen die ernsten Forschungen, sondern nur gegen die an ticipirten Resultate richtet —, daß in den dargebotenen Offenb rungen wohl noch häufig eine Fata morgana ihr neckisch Spi getrieben haben mag, welche dürren Sand als helle Wasserstreif und grüne Landschaften vorgaukelt, daß der änigmatische Ch rakter der rebusartigen Schriftweise zuweilen selbst schnurstrac widersprechende Deutungen zulassen könnte, welche den Zeich nach zutreffen, für keine der einzelnen Lösungen daher eine soli Gewähr bieten. Dazu kommt noch, daß die ohnedies so rät selhaft redenden Zeugen nur selten anders als in einem trü merhaften und desolaten Zustand an das Tageslicht treten, u der an seinen Gegenstand hingegebene Entzifferer in die unli

samen Lücken nur gar zu gern seine Phantasie einschiebt. Wer sich in derartige Stoffe zu vertiefen Veranlassung hat, den verläßt das Gefühl nicht, daß er hier überall auf schwankenden Boden tritt, daß hierbei noch viel zu viel, die schönen sprachlichen Resultate allerdings abgerechnet, eben nur auf thönernen Füßen ruht. Wir geben also die von Halévy mitgetheilten Deutungen und Folgerungen mit aller Reserve wieder, wie sie bei keilinschriftlichen Aufschlüssen, welche noch dazu allem bisher Bekannten auf das Schärfste widersprechen, geboten ist. Jedenfalls aber verdienen diese Aufschlüsse unsere volle Aufmerksamkeit, da sie wichtige Begebenheiten behandeln, die tief in die Entwickelung der jüdischen Geschichte eingreifen und ihrem letzten Kern nach schon dadurch einen hohen Grad von Glaubwürdigkeit bekunden, daß sie an Stelle der romantischen und fabulosen Scenen, mit denen die geschichtliche Ueberlieferung die Katastrophe von Babylon ausgestattet hat, nüchtern nnd naturgemäß sich entwickelnde Thatsachen setzen.

Die Tafel verzeichnet in annalistischer Weise die bemerkenswertheften Daten aus den siebzehn Regierungsjahren des Nabonid und aus dem ersten Jahre der Herrschaft des Cyrus über Babylon. Wir geben hier ihren Inhalt genau dem Wortlaut Halévy's entsprechend wieder.

Erstes Jahr. Krieg gegen einen König, dessen Namen auf uissi ausgeht. Nabonid bringt die Beute nach Babylon. Gegen Ende des Jahres bekämpft er einen Feldherrn, Namens Hume.

Zweites Jahr. Im Monat Tebet giebt es einen Aufstand in Hamath.

In seinem 3. Jahre läßt Nabonid Holz im Amanu fällen. Daselbst wird das phönizische Meer und ein zahlreiches Heer erwähnt. Alsdann folgt ein Bruch, der den Bericht zweier Jahre ausfallen macht.

In der zweiten Hälfte des 6. Jahres bekriegt Cyrus, welcher als König von Susiana bezeichnet wird, den Istuvegu (Astyages), König von Agamtanu (Ekbatana). Die Armee des Astyages revoltirt am Tage nach der Schlacht, bemächtigt sich ihres Oberhauptes und liefert dasselbe an Cyrus aus. Dieser zieht in Ekbatana ein und plündert es.

Im 7. Jahr weilt Nabonid zu Tema, während seine Armee in Akkad ist. Er vernachlässigt die gottesdienstlichen Ceremonien des Nebo und Bel. Nichtsdestoweniger opfert er in den Tempeln Saggal und Kittu und stellt mehrere Beamte an.

Das 8. Jahr fehlt.

Im 9. Jahr derselbe Stand der Dinge. Die Mutter des Königs stirbt am 5. Nissan, das Volk beweint sie. Cyrus hat seine Armee vereinigt, überschreitet den Tigris unterhalb Arbela's und besiegt einen chaldäischen (?) König.

Im 10. Jahr keine Veränderung zu Babylon. Jemand, wahrscheinlich Cyrus, maschirt von Susiana nach Akkad.

Im 11. Jahre bleiben die Dinge zu Babylon unverändert. Istarit von Arku scheint die Stadt verlassen zu haben. Das Weitere fehlt bis zum 17. Jahr.

Im 17. Jahr läßt Nabonid die Gottheiten vieler mesopotamischer Städte und auswärtiger Länder nach Babylon bringen. Das Volk des unteren Meeres erhebt einen Aufstand.

Im Monat Tammus liefert Cyrus eine Schlacht bei Rutu, einer kaldäischen Stadt, im Süden Babylons gelegen, und marschirt gegen Akkad. Das Volk von Akkad erhebt sich gegen Nabonid. Sipar öffnet dem Cyrus seine Thore am 14. dieses Monats, Nabonid flieht nach Babylon und wird am 16. von Gobryas gefangen, der ohne Widerstand eindringt. Der Feldherr des siegreichen Heeres läßt die Tempel schließen, damit sie nicht zu Sammelplätzen für die Anhänger des Königs dienen können. Cyrus hält seinen Einzug in Babylon am 3. Arah

ſammu [1]), verkündet den Frieden und ernennt Gobryas zum Gouverneur der Stadt. Am 11. unternimmt Gobryas einen Zug und Nabonid ſtirbt. Das Volk von Akkad beweint ihn ſechs Tage und leiſtet alsdann dem Cyrus den Schwur der Treue. Cyrus bezeugt den nationalen Gottheiten ſeine Achtung. Vom Monat Kislew bis zum Monat Adar werden die Götter von Akkad, welche Nabonid aus ihren urſprünglichen Stätten entführt hatte, an dieſelben wieder zurückgebracht und am 4. Niſſan betheiligt ſich Kambyſes, der Sohn des Cyrus, an den gottesdienſtlichen Ceremonien, welche zu Ehren mehrerer Götter Babylons ſtattfanden.

Von dem Inhalt des Thoncylinders, der ebenfalls ſtark beſchädigt iſt, ſetzen wir nur die größeren zuſammenhängenden Partien her:

. . . (Zeile 12) Er [2]) erhob einen gerechten König zu ihrer (der Erde) Mitte; Cyrus, König von Suſiana, er verkündete ein Gedenken, zur Herrſchat des All, er rief ſeinen Namen. 13) Das Land Kuti und alle Völkerſchaften, welche er zu ſeinen Füßen unterworfen, die Bewohner der Erde, die er in ſeine Hand übergeben hat, (14) in Gradheit und Gerechtigkeit ſtellte er ſie her. Marduk, der große Herr, der Wiederherſteller ſeines Volkes, ſah mit Freude die Handlungen ſeines Vertreters (?), ein an Hand und Herz, (15) er trug ihm auf, nach ſeiner Stadt Babylon zu gehen, er ließ den Weg nach Tin-tir [3])

---

[1]) „Der achte Monat". In einer Note giebt hier Hal. folgende Erklärung für „Marcheſchwan". Arab ſamnu iſt identiſch mit ירח שמיני. Das ר in ירח iſt urſprünglich ein ו, es iſt daher nicht unwahrſcheinlich, daß ש in der populären Ausſprache Warab ſamnu geheißen. Da die Babylonier in der Ausſprache m und w vertauſchen, ſo iſt das bequemern Sprechens wegen aus ורחשמן ſpäter מרחשון geworden.

[2]) Der Gott Marduk.

[3]) Tin-tir. Su-anna, E-ki ſind hieratiſche Bezeichnungen für die Stadt Babylon.

nehmen, wie ein Freund und Begleiter ging er zu seiner Seite u. s. w.

(17) Ohne Kampf und Schlacht ließ er ihn einziehen in Su-anna, seine Stadt Babylon, welche Nabonid, der gottlose König, mit Bedauern (?) verlassen hatte (?) er gab sie in seine Hand. (18) Alle Männer von Babylon, die Gesammtheit des Landes Sumir und Akkad, die Großen und Beamten, die er unterworfen, küßten seine Füße, freuten sich über seinen Einzug und ihre Gesichter glänzten. (19) Der Herr, meine Hülfe, der die Todten belebt, sie dankten ihm in Inbrunst und Aufrichtigkeit, alle riefen ihn an in ganzer Lauterkeit und priesen seinen Namen. (20) Ich bin Cyrus, der König der Heere, der große König, der mächtige König, der König von Babylon, der König von Sumir und Akkad, der König von den vier Gegenden, (21) der Sohn des Kambyses, des Königs von Susiana, Enkel des Cyrus, des großen Königs, des Königs von Susiana, Urenkel des Sispis, des großen Königs, des Königs von Susiana, (22) ein alter Abkömmling der Herrschaft, dessen Regierung Bel und Nebo lieben und dessen Obmacht (?) sie nach der Güte ihres Herzens geneigt sind u. s. w.

(31) . . . bis zur Gegend von Kuti jenseits des Tigris, deren Wohnungen lange Zeit umgesiedelt waren, (32) die Götter, welche in ihrer Mitte wohnten, ich habe sie wieder zurückgeführt an ihre Stätten und habe ihnen eine geräumige, bleibende Wohnung errichtet. Ich habe auch alle ihre Völker wieder vereinigt und sie zurückkehren lassen nach ihren Landschaften. (33) Und die Götter des Landes Sumir und Akkad, welche Nabonid in Trotz gegen den Herrn der Götter nach Su-anna hatte bringen lassen, nach dem Wort des Marduk, des großen Herrn, ich habe sie wieder zurückgebracht an ihre Plätze, (indem ich ihnen verschaffte) eine angenehme Wohnung. Daß alle Götter, die ich wieder hergestellt habe, (35) Fürbitte für mich täglich einlegen vor Bel und Nebo, u

für mich ein langes Leben zu erhalten, daß sie meine guten Vorhaben begünstigen und zu meinem Herrn Marduk sagen: Cyrus, der König, dein Diener, und Kambyses, sein Sohn (36) sei ihnen geneigt, daß sie leben . . . .

So viel ist aus beiden Inschriften zu ersehen, daß Cyrus sich der Stadt Babylon, ohne auf Gegenwehr zu stoßen, ohne hydraulische Kunststücke vornehmen zu müssen, bemächtigt hat. Auffällig bleibt nur, wie sämmtliche Historiker, Herodot, Xenophon, Polyaenos, darin übereinstimmen, daß zur Bezwingung Babylons der Euphrat abgeleitet wurde; die meisten wissen auch davon, daß „die Belagerten der Belagerer gespottet" und daß sie während der Gelage eines Festtages überrascht wurden. Hatten etwa die Perser den Griechen solche nationale Großthaten zu keinem anderen Zwecke erzählt, als um sie das Gruseln zu lehren? Aber auch bei den Propheten Jesaias und Jeremias hat man bislang in dem Austrocknen der Ströme und in dem Ueberrumpeln bei festlichen Schmausereien Bezüge auf die Einnahme der Stadt Babylon entdecken wollen. Eben so wenig harmonirt die Ueberlieferung von Berosus und Eusebius, daß Nabonid nach Karmanien verwiesen worden und dort gar eine Zeit lang die Statthalterei versehen habe. Nach den keilinschriftlichen Aufklärungen hat sich die Sachlage folgendermaßen gestaltet:

In der Schlacht bei Rutu wurde im Monat Tammus von Cyrus der entscheidende Schlag gegen Nabonid geführt, — wobei nicht ausgeschlossen bleibt, daß behufs der strategischen Operationen zu dieser Schlacht eine Abgrabung des Euphrat vielleicht wirklich vorgenommen wurde. Am 14. Tammus öffnet Sipar dem Sieger seine Thore, und am 16. ergiebt sich Babylon selbst. Nabonid, der während seiner siebzehnjährigen Regierung die Gemüther sich völlig entfremdet zu haben scheint, wird gefangen und stirbt vier Monate später, am 11. Marcheswan.

Auch auf Cyrus fällt ein überraschendes Licht. Die legendenhaften Ausschmückungen, welche um die Herkunft und die Geburt des Gründers der persischen Weltmonarchie sich gar dicht herumgerankt, hat wohl Niemand je ernsthaft genommen, aber man hätte immerhin einen realen Kern dabei vermuthet. Wir erfahren dagegen, daß nichts Außerordentliches, weder seinen Ursprung, noch seine Entwickelung markirt habe, daß vielmehr Alles überaus natürlich und wohlverständlich zugegangen sei, sobald man Cyrus als großen Feldherrn und Staatsmann würdigt. Derselbe ist nicht einmal ein Usurpator, wie etwa Caesar oder Napoleon, sondern der dynastische Inhaber eines Thrones gewesen, den seine Ahnen bereits eingenommen, deren Dynastie er bis auf seinen Urgroßvater Sispis ausdrücklich zurückführt; von Achämenes jedoch, dem für uns traditionellen Ahnherrn seines Geschlechtes, hören wir nichts. Vorausgesetzt, daß das keilschriftliche Wort an-za-an wirklich nichts anderes als „Susiana" bedeuten kann, — worüber Halévy jeden Zweifel als unberechtigt zurückweist, — so verschwindet alles Wunderbare daran, daß der kleine, unbekannte persische Volksstamm urplötzlich eine so merkwürdige und unbegreifliche Machtstellung gewinnen und ein so wohlgegliedertes Weltreich gründen konnte. Freilich wird Cyrus von persischem Stamm gewesen sein, aber er war Herrscher von Susiana, das mit dem biblischen Elam identisch ist. Darin liegt der Schlüssel zu all diesen Räthseln. Elam war seit unvordenklichen Zeiten ein alter Kultur- und Eroberungsstaat. Ein König von Elam, Kedorleomer, hat nach biblischer Angabe schon zu Abrahams Zeit seine Eroberungszüge bis zum Süden des todten Meeres ausgedehnt. [Ueberaus trefflich würde hierzu stimmen Jes. 21,2: „Ziehe herauf, Elam! belagere Medien!" Elam wird seiner Hegemonie wegen dabei zuerst genannt. Vergl. Graetz, Geschichte der Jsr. II, b S. 70.]

Was endlich die auffälligen Gnadenbeweise betrifft, welche

der persische Sieger von Babylon den Deportirten Judäa's angedeihen ließ, so würde das Räthsel, welches Motive zu solcher Begünstigung veranlaßt haben, sich auf das Einfachste lösen. Die den Juden gewährte Concession, in ihr Stammland zurückzukehren und den Tempel wieder aufzubauen, die Rückgabe sämmtlicher zu Babylon aufbewahrten Tempelschätze war keine specielle Gunst, deren nur die jüdische Emigration sich zu erfreuen hatte, sondern ein Ausfluß der von Cyrus befolgten Politik, welche allen exilirten Völkerschaften zu Gute kam. Im Gegensatz zu der assyrisch-babylonischen Eroberungsmethode, welche zur Befestigung ihrer Machtstellung die überwundenen Volksstämme durcheinanderwirbelte und ihre Kultusstätten als Mittelpunkte nationaler Widerstandskraft schonungslos auflöste und selbst mit deren Göttern noch viel unhöflicher umsprang, als sogar die Römer, welche die Schutzgötter eroberter Städte wenigstens mit feierlicher Inkantation zuvor hinauscomplimentirten, hat Cyrus die nationalen Eigenthümlichkeiten und Gebietsverhältnisse der Unterlegenen jederzeit möglichst respektirt. Ja, er scheint geradezu als Wiederhersteller der gestörten Volksordnungen und der deposseedirten Gottheiten aufgetreten zu sein und in diesem Sinne an das Nationalitätsprinzip bereits appellirt zu haben, welche staatskluge Praktik wohl mit zu seinen großartigen kriegerischen Erfolgen beigetragen haben mag, jedenfalls für Juda die Verwirklichung der von seinen Propheten genährten Hoffnungen auf Restitution zur Folge gehabt hat. So sehr wir darin die weise Staatskunst und den weiten Scharfblick des Schöpfers der persischen Weltmonarchie bewundern müssen, so geht doch wiederum schon daraus hervor und wird von den Keilinschriften unanfechtbar bezeugt, daß Cyrus auf dem Boden des krassesten Heidenthums, von keines Gedankens Bläße angekränkelt, ganz und gar gestanden habe: wie hätte er sonst dem Marduk, dem Bel und Nebo so begeistert huldigen können! Alles, was von der bild-

loſen Gottesverehrung der Perſer gerühmt wird, trifft auf Cyrus ſicherlich nicht zu und die angebliche Einwirkung auf die Entwickelung des bibliſchen Monotheismus, welche von Neueren der perſiſchen Weltanſchauung ſo gerne zugeſchrieben wird, gehört demnach in das Reich der Fabel. Immer mehr erweiſt ſich der Monotheismus als die ureigenſte Kulturidee des jüdiſchen Stammes, als das ausſchließliche Offenbarungseigenthum des jüdiſchen Volksgeiſtes, je heller es um die Geſchichte ſämmtlicher Nationen wird, mit denen die Söhne Juda's in intimem Verkehr geſtanden haben, von deren Cultur und Sitte ſie in ihren ſonſtigen Anſchauungen weſentlich infizirt worden ſind. Dieſes Reſultat wenigſtens darf als die ſicherſte Ausbeute betrachtet werden, welche aus den beiden letzthin gefundenen Keilinſchriften gewonnen wurde. Dieſelben haben ſchon als wichtiges Aktenſtück zur Religionsgeſchichte des Orients ein genügendes Anrecht auf unſere Aufmerkſamkeit und Kenntnißnahme.

(Fortſetzung folgt.)

Notizen.

Ueber Ben-Koreiſch.

In der Zeitſchrift השחר VII. Jahrg. S. 712 zum Schluſſe des 1. Artikels אור ישיק לבקר habe ich, nachdem ich Alles, was für den Karäismus des Jehuda b. Koreiſch zu ſprechen geſchienen, widerlegt und namentlich das ihm zugeſchriebene talmudfeindliche Stück (לקוטי קרשניות Anh. S. 67 u. ff.) als eine nur wenig geänderte Entlehnung aus Jehuda Hadaſſi's אשכל רבבי Alphbb. 330, 331, 332, 333 und 334 wiedererkannt hatte, eine Stelle

aus dem handschriftlichen אוצר נחמד (M. 26 fol. Opp.) p. 98 mitgetheilt, auf die Herr Dr. Steinschneider mich freundlichst aufmerksam gemacht, und die mein Freund, Herr Prof. D. H. Müller zur Zeit für mich in Oxford copirt hatte. Die Stelle lautet: אבל מצאנו קהל מן הרבנים אשר היו הופשים בחזק להצדיק אלה הדגדות והיו מתחזקים כדת הרבנים כי החליפו לרבנים והניחו להם ונהיו קראין והניחו דת הרבנים ואינם מצדיקים לזו הירושה ומתחזקין בדת הקראין וגם ישבו ויכתבו להגדותם ויוציאו סודות התלמוד ותועבות אשר בו סתו' ואינם יודעים אותם עם הארץ, כי לו היה יודע עם הארץ מה כתוב בתוך משנה ותלמוד מן התועבות שאמ' על ה' ועל נביאיו היו מוקלים אותם וחפשו בספר אשר הקדשתי עשרת הדברים לבן קוריש יהודה ז"ל ותמצא תהפכתיהם שאמרו . ומה יש ראיה גלויה כי הם אינם יודעים ודאי בבידור ידיעת צדקת אמתת אלה המגידים כי לו היו יודעים וראי בבירור זה לא היו נעתקים מן הרבנים אל הקראים ונהיו זולת מצדיקים להם. Die hervorgehobenen zehn Worte machen den sonst verständlichen Text zu einem recht verzweifelten. Was bedeutet אשר הקדשתי? Welchem Ben-Koreisch Jehuda sollte Tobija oder Jeschua — an einen andern Verfasser des אוצר נחמד ist nicht zu denken — ein Werk עשרת הדברים gehuldigt, d. h. geweiht, gewidmet haben? Liegen doch zwischen dem bekannten Jehuda b. Koreisch und Jeschua, bez. dem Tobija, fast 100, bez. 150 Jahre! Ferner, warum steht die Kunje — Ben Koreisch — vor dem eigentlichen Namen Jehuda? Wie immer die Sache gewandt würde, die Nennung des Namens Ben Koreisch in diesem Zusammenhange, wo so viel von den rabbanitischen Renegaten die Rede ist, welche ursprünglich mit allen Mitteln und Kraft am Rabbinismus festgehalten und die verkehrtesten Agadoth selbst vertheidigt hatten, zuletzt jedoch sich zum Karäismus bekehrten und die Verkehrtheit der Agadoth selber enthüllten, schien jedenfalls ein sehr belastendes Zeugniß; denn Jeschua sowohl, wie Tobija, sind sehr ernst zu nehmende

Gelehrte, denen plumper Unverstand oder offenkundiger Betrug nicht zuzutrauen ist.

In meiner Rathlosigkeit glaubte ich, nach zweien Ben-Koreisch greifen zu sollen; indessen lösen sich alle Schwierigkeiten durch eine kleine Textesänderung.

Das richtige Verständniß des Wortes הקדשתי verdanke ich meinem Freunde, Professor D. Kaufmann, der scharfsinnig errieth, הקדשתי könne hier nicht bedeuten „weihen, widmen", sondern „in's Hebräische übersetzen, in die heilige Schrift übertragen." Bei Zunz (Art. Verfassen und Uebersetzen, Ges. Schriften I, S. 62 u. ff.) findet sich zwar kein Belag für diese Vermuthung, sie spricht aber für sich selbst. Die fragliche Stelle ist demnach wiederzugeben durch: „Und suchet in dem Buche, das ich in's Hebräische übertrug, die zehn Worte des בן ק ריש יהודה, und Ihr findet die Verkehrtheiten, welche sie (Mischna und Talmud) aussprechen."

In der karäischen Literatur ist aber nur Ein Werk עשרת הדברים bekannt auf den Namen des Jeschua b. Jehuda, das nach צריקים ארח im מכחר citirt werden soll, und welches Steinschneider mit vielem Rechte in dem lückenhaften Werke Warn. 26[1] zu erkennen glaubte 1) (Leyden Catal. S. 110). Man muß demnach Jeschua b. Jehuda in קוריש בן יהודה suchen. Erinnert man sich dessen, daß — namentlich in karäischer Schrift — ם und ק bis zum Verwechseln ähnlich sind, und daß Tobija der Schüler Jeschua b. Jehuda's gewesen, dann wird man gern

---

1) Wenn Steinschneider a. a. O. die Vermuthung ausspricht, das Warn. 26[1] enthaltene Werk sei nicht übersetzt, sondern ursprünglich gleich hebräisch geschrieben worden, so muß ich dagegen bemerken, daß innerhalb des Schriftkreises Joseph Hârosh's, Jeschua's und Tobija's ein solches Sprachgewirre herrscht, daß man nur schwer entscheiden kann, ob man ein schlecht geschriebenes Original, oder eine ungeschickte Uebersetzung vor sich hat. Nach karäischer Ueberlieferung denkt man richtiger an Uebersetzungen von Jeschua's Schriften.

zugeben, daß לבן קוריש יהודה nur eine Corruptel von בן למוריש יהודה sei, welches aufzulösen ist in: בן יהודה [ועה]למו' יש. (Vgl. die Abbreviatur מור in והוקן מור יוסף ירוא bei Steinsch. Leyd. Catal. a. a. O.)

Damit ist nun der Rabbanismus des Jehuda b. Koreisch von jedem Verdacht und Argwohn gerettet.

Frankl.

Zur Textkritik des Targum scheni zu dem Buche Esther

von

Rabbiner Dr. Jacob Reiß.

Ich habe in dieser Monatsschrift Jahrg. 1876, eine längere Abhandlung veröffentlicht „über das Targum scheni zu dem Buche Esther, über das Verhältniß des edirten Textes desselben zu dem eines handschriftlichen Codex." Am Schlusse der Abhandlung versuchte ich den Sinn mancher schwierigen corrumpirten Stellen in demselben wiederherzustellen. Hierzu will ich in Folgendem eine Ergänzung geben. Vor nicht langer Zeit erschien von Dr. Aug. Wünsche: der Midrasch zum Buche Esther, zum ersten Male in's Deutsche übertragen (Leipzig, Otto Schulze). Diese Uebersetzung ist zum Schlusse versehen mit Noten von Rabb. Dr. Jul. Fürst, von denen nach Seite 75 einige dem Uebersetzer angehören. Diese letzteren Noten enthalten mit Ausnahme einer einzigen (S. 82) gleichfalls einige ins Deutsche übertragene Stellen aus dem Targum scheni zu dem Buche Esther. Thatsache ist es, daß sämmtliche bis jetzt erschienenen Uebersetzungen des Targum scheni zu dem Buche Esther fehlerhaft sind, weil der Text sehr mangelhaft ist,

und weil andererseits bei keiner Uebersetzung
mit Kritik vorgegangen wurde. [1]) Diesen Fehl
Aug. Wünsche gleichfalls zu Schulden kommen,
Uebersetzung der Targumstellen die Vorarbeit
Cassel leiteten, welche aber gleichfalls einer Co
Die Stelle in Targum scheni zu Cap. I, 2 בית
קיבליה אינקא די דהבא ועל דרגא רביעא נשרא
wird von
übersetzt: auf der dritten Stufe lag ein gold
ihm gegenüber ein goldenes Kameel, auf der
ebenfalls ein goldener Adler und ihm gegenü
Pfau. Die Uebersetzung ist nicht richtig, wei
correkt ist, da das Wort נשרא, welches hier zu
das erste Mal in נמרא d. i. Tiger, gleich der
bessert werden muß. Die Handschrift zum Te
ועל דרגא תליתאה רביע נימרא. Auch aus unsern
ist zu ersehen, daß die Handschrift die rich
In demselben Verse folgt gleich eine andere Stell
der Thiere wiederholt werden, unter denen in d
statt נישרין vorkommt. Dort heißt es nämlich
אנקין בכיין . . . Wünsche bringt diese Stelle nicht
Fürstenthal übersetzt . . . „lärmten die Tiger, he
Siehe בית המדרש v. Jellinek II. Th. S. 84;
§ 119; שער הזוהר v. Jochanan Aleman fol. 28

[1]) Im Targum scheni zu Esther Cap. I, 2 heißt e
דדהבין דכתיב ויעש המלך ככא שן ושש מעלות לכסא. Di
Fürstenthal wie folgt: Derselbe (der Thron) hatte se
Stufen, wie es heißt: der König machte einen Thron
dieser Thron hatte sechs Stufen. Die Targumstelle ist
in der Schriftstelle nichts von „golden" steht. In d
Jahrg. 1876, S. 161) zum Targum scheni lautet diese
ולית שתא דרגין דהכרין כתיב, er (der Thron) hatte sechs S
es geschrieben. Statt דהבין muß man lesen דהכין = „
thals Uebersetzung ist nicht richtig in seinem קול ששן ed

Im Targum scheni zu dem Buche Esther Cap. III, 8 ist folgende Stelle zu lesen: . . . . . וכד אנחנא רחמין מתפוס יתון מהדרין וקיימין . . . . Fürstenthal übersetzt dieselbe: . . . „suchen wir um sie zu fangen, so wenden sie sich um und bleiben stehen." Genau so übersetzt auch Wünsche S. 95 in der Note. Die Lesart ist hier in der Edition entschieden falsch, da רחמין doch nicht die Bedeutung von „suchen" hat; es muß gelesen werden . . . , וכד אנחנא רהטין . . . . d. h. „so wir nun eilen, sie zu fangen u. s. w." Auch die Handschrift hat das Richtige, רהטין anstatt רחמין.

In demselben Verse heißt es ferner: . . . ואמרין כמדעם דעבד מלכא בגו סדרי אנחנא עבדין . . . was Wünsche übersetzt: „und sie sprechen, wie der König im Kriege, so machen wir es;" genau so übersetzt Fürstenthal die Stelle. Wie so heißt „בגו סדרי im Kriege"? das sagt uns nicht Fürstenthal und nicht Wünsche; sie stützen sich einfach in ihren Uebersetzungen auf frühere Commentatoren des Targum scheni. Bei בגו סדרי muß ergänzt werden das Wort קרביא, also בגו סדרי קרביא. Man vergleiche nur eine ähnliche Stelle, die in demselben Targum zu Cap. IV, 11 vorkommt; dort heißt es nämlich: מן מאן הוא תקיף המן רשיעא מן גלית דאתא וחסיד ית סידרי קרביא דישראל . . . . es ist dann סדרי קרביא mit „Schlachtreihen" zu übersetzen. Die Handschrift hat בני סדרי was keinen Sinn giebt.

In der Edition des Targum zu Cap. III, 3 heißt es: ואמר להון טפשיא חסירי לבא שמעון מני מלתא הדא ואמרו לי פחימי . . . das W. übersetzt: „Verstandlose Thoren, die ihr seid, höret mich an und saget, und saget mir ihr Heuchler." Ganz so übersetzt auch F. diese Stelle. Die alten Commentatoren zu dem Targum scheni verzweifeln über das dunkle Wort פחימי und W. und F. übersetzten es leichten Herzens mit „Heuchler". Lewy in seinem chald. Lexicon übersetzt es mit „sagt uur ein Gleiches," was im Zusammenhange keinen rechten Sinn giebt,

abgesehen, daß die Uebersetzung eine willkürliche ist. Das Beste und wohl auch das Richtigste hat die Handschrift; dort steht nämlich zu dieser Stelle am Rande die verbesserte Lesart . . . . ואמרו לי פתגמא . . . . die Bedeutung von פתגמא ist bekannt, und paßt ausgezeichnet.

Zu d. B. E. Cap. I, 3 heißt es in der Edition: . . . . . למימרי בקושטא לא יכלין כרם בקושטא. Hier muß das erste בקושטא verbessert werden in בקשרא; das zweite בקושטא, welches richtig ist, scheint den Abschreiber verführt zu haben. Die Handschrift hat gleichfalls das erste Mal בקשרא.

In demselben Verse heißt es weiter: וקטל כהנן תמני עסר רבבנוי וחמשא אלפין פרשי. Hier muß תמני עסר רבבן = 18 Miriaden" gelesen werden. In der Handschrift fehlt diese Stelle. Sie kommt aber nochmals im Targum scheni zu Cap. IV, 1 vor; dort heißt es richtig: . . . . . וקטל מנהן תמנת עסר רבבן. . . . Vergl. Sanhedrin fol. 95, Zeile 3, zu Cap. III, 8 ist eine dunkle Stelle: . . . . (בחיי) יתהן (ולמשכח) ומלכא לא שה למקימא das in der Klammer stehende ולמשכח ist unverständlich, dafür muß ולמשבק gelesen werden, wie die Handschrift hat.

In demselben Cap. heißt es zu V. 14: רי חזן איטומום עבידין. Die Stelle ist corrumpirt, sie muß lauten: רי חזן איטומום עתידין, wo das איטומום = ἑτοιμος nur die Uebersetzung ist von עתידים das im Texte steht.

Zu Cap. V, 1 hat das Targum folgende Stelle: וחב צסית תלתא יומין לקבל תלתא אומין דקמו כהנא ליואי וישראל בשמלי דטורא סיני. „Und abermals drei Tage habe ich gefastet gegen die drei Abtheilungen Priester, Leviten und Israeliten" u. s. w. So übersetzt es F., was nicht richtig ist. Es muß hier anstatt לקבל תלתא אומין richtiger heißen: לקבל תלתא יומין, wie es auch die Handschrift hat.

Zu Cap. VII, 10 heißt es in der Ed. . . . . ולא . . . . באנן אבא סב את מדבי . . . Das Wort סב ist in den Aus-

Ausgaben getrennt von dem Nächſtfolgenden, und wird von F. mit „Urgroßvater“ überſetzt. Es iſt aber nicht richtig; das סב muß emendirt werden in טב und gehört zum Folgenden, alſo: . . . . טב את מרדכי . . . . So hat es auch die Handſchrift, ebenſo ſteht es in מנות לוי fol. 173 b.

Weiter heißt es in demſelben Verſe: לא תרבר לי סנאתא ראגג וקנאתא דעמלק ולא תקני לי כבעיל דכבו בלבך ולא תנטר לי die ganze Stelle iſt corrumpirt und muß lauten: לא תרבר לי סנאתא ראגג וקנאתא דעמלק ולא תקטלני כבעל דכבו דכבו בלבך לא תנטר לי. F. überſetzt ולא תקני לי „räche dich nicht an mir“. מנות לוי fol. 173 b hat ſchon richtiger dafür ולא תקטלי 1).

Recenſion.

Histoire de la bible et de l'exégèse biblique jusqu'a nos jours par L. Wogue, grand rabbin, professeur au séminaire israélite de Paris etc. Paris 1881, **St.** 380.

Zum erſten Male liefert uns hier ein israelitiſcher Autor eine ausführlichere Arbeit als Einleitung in die heilige Schrift. Schon für den Verſuch, auf dem ureigenſten Gebiete, auf welchem ſich die mannigfachſten Anſichten Geltung zu verſchaffen ſuchten und in das neben vielen guten ſo viele dem bibliſchen Geiſte fremde Anſchauungen hineingetragen worden ſind, nun auch einmal ſein Hausrecht geltend zu machen und Unpaſſendes wie Falſches zurückzuweiſen, müſſen wir höchſt dankbar ſein.

---

1) In demſelben Verſe heißt es: נטל איליא ובביתא על נפשיה, „er (Haman) erhob ein jämmerliches Geſchrei“. Dafür hat מנות לוי fol. 137 b נטל אילייא וכפתא. Allein das וכפתא iſt falſch; es iſt aus ובכיתא von dem Abſchreiber entſtanden, indem der Buchſtabe „י“ in den Buchſtaben „כ“ hineingezogen wurde; ſo entſtand dann der Buchſtabe „פ“; aus dem Buchſtaben „ב“ wurde der Buchſtabe „כ“.

dagegen zu ſagen. Wir hätten gewünſcht, daß wenigſtens ein Gegner, z. B. Ibn Eſra, hier zu Worte gekommen wäre.

Der Einleitung in die heilige Schrift folgt S. 96—109 ein kurzer Abriß der Geſchichte der hebr. Sprache. Warum אֲרַמִּי aram. für hebr. אָרָם ſein muß, will uns nicht einleuchten. Hat Moſes vielleicht auch ſchon aramäiſche Vocables im Munde geführt? Deuter. 32, 26 wird dieſes Wort gebraucht.

Mit der Textgeſchichte der Bibel S. 110—132 findet der erſte Theil des Werkes ſeinen Abſchluß.

Der 2. Theil, S. 133—173, enthält eine Beſprechung der Ueberſetzungen der h. Schrift und eine kleine Abhandlung über Peſchât (פשט) und Deràſch (דרש). Wir vermiſſen hier in einzelnen Partieen Vollſtändigkeit. So hat es der Verf. unterlaſſen, Perles' Unterſuchungen über die Peſchito zu Rathe zu ziehen und nennt dieſelbe darum auch eine nichtjüdiſche Ueberſetzung.

Der 3. und letzte Theil, welcher mit dem vorhergehenden eigentlich den 2. bilden ſollte, ſoll ein Handbuch für Geſchichte der Exegeſe bieten. Die Letztere zerfällt in 3 Perioden:

I. Vom Abſchluß des Kanon bis Saadia S. 175—207,

II. von Saadia bis Abravanel, 900—1500 unſerer Zeitr., S. 208—296,

III. von Abravanel bis Mendelsſohn, 1500—1780, und zugleich im Anſchluſſe hieran — was beſſer eine 4. Periode gebildet hätte — die Zeitepoche Mendelsſohns und die neueſten Leiſtungen auf dem Gebiete der Exegeſe. S. 297—351.

S. 353—367 endlich wird in einem Anhange über die chriſtlichen Hebraiſten gehandelt.

Trotz der Ausſtellungen, die wir an dem Buche des Herrn Wogue machen mußten und die wir noch vermehren könnten, bleibt daſſelbe ſchon in Anbetracht ſeiner Reichhaltigkeit ein ſehr ſchätzenswerthes.

Dr. G. Rülf.

Abhandlungen.

Agrippa II. und der Zustand Judäa's nach dem Untergange Jerusalems.

Direkte Nachrichten über die Lage Palästina's in der ersten Zeit nach dem unglücklichen Ausgange des Krieges gegen die Römer und dem Falle Jerusalems fehlen durchweg. Josephus, der in Rom in dem Palaste der Flavianer weilte und sich in dem Glanze des neuen Kaiserhauses sonnte, hat nichts darüber hinterlassen. Den Ausgang des jüdischen Krieges im Ganzen schließt dieser Geschichtsschreiber mit der Nachricht, daß Vespasian den beiden römischen Obern, dem zur Unterwerfung der noch von den Zeloten besetzten Festungen beorderten Hauptmann Bassus und dem zum Landpfleger ernannten Liberius Maximus, den Befehl zugehen ließ, das ganze Land der Judäer, als durch Krieg erworbenes Eigenthum Roms, zu veräußern (*πᾶσαν γῆν ἀποδόσθαι τῶν Ἰουδαίων*), und daß er den Judäern im ganzen römischen Reiche die Steuer von zwei Drachmen jährlich auflegte. Diesen Bericht schließt Josephus mit den Worten: Das war der Zustand der Judäer damals (*καὶ τὰ*

μὲν Ἰουδαίων τότε τοιαύτην εἶχε κατάστασιν [1]). Die historischen Schriften des Justus von Tiberias, von denen die eine „die Geschichte der jüdischen Könige, welche die Krone getragen haben" bis über Domitians Ende hinausging, sind untergegangen. Mit dem Untergang des Tempels begann ein Geschichtsverlauf mit einem ganz anderen Charakter, nicht mehr die Geschichte eines Gemeinwesens, sondern die einer tonangebenden Gemeinde. Aber diese knüpfte sich doch an die Zustände, welche die fürchterliche Katastrophe geschaffen hatte, und diese deutet Josephus kaum umrißlich an. Wie haben sich die Ueberlebenden in die traurige Lage gefügt?

Noch andere Frage tauchen bei näherer Betrachtung auf. Josephus giebt an: das ganze Land der Judäer ist von Vespasian in Pacht gegeben worden. Meint er damit Judäa im weiteren oder nur im engeren Sinne, den südlichen Landestheil? Jedenfalls muß doch das Territorium davon ausgeschlossen werden, welches Agrippa II. gehört hat. Dazu gehörte das Gebiet an der Jordanquelle und die bedeutende Stadt Cäsarea Philippi mit Paneas, das ihm der Kaiser Claudius geschenkt hatte, ferner Tiberias und Tarichäa in Galiläa, Abila und Livias (Bethramta), die Heimath des gileaditischen Balsams, mit vierzehn Ortschaften, die ihm Nero noch dazu geschenkt hatte. Endlich hatte Vespasian Agrippa's Gebiet noch vermehrt, da er bei diesem Kaiser und seine Schwester Berenike bei Titus in Gunst standen. Welche Landestheile hat ihm Vespasian überlassen? Es läßt sich denken, daß in den Agrippa gehörenden Gebieten die Aecker nicht für den Fiskus verpachtet wurden. Nun wohnten doch auch Judäer darin oder haben sich nach der Katastrophe dort angesiedelt. Waren diese hier freier als in dem unterjochten Judäa? Zur Beantwortung

[1]) Jüdischer Krieg VII, 6, 6.

ieſer Fragen haben wir, wie geſagt, keine direkten Nachrichten. ir müſſen uns daher nach indirekten umſehen.

Erzählt wird: Der Verwalter des Königs Agrippa ſei hr ſcrupulös in Bezug auf Geſetzesbeobachtung geweſen. Er abe deswegen zwei Fälle dem Geſetzeslehrer R. Elieſer vor-legt, nämlich ob er, der gewöhnt war, nur eine (wahrſcheinlich ichliche) Mahlzeit täglich zu halten, verpflichtet ſei, in der aubhütte am Hüttenfeſt mehr als eine einzunehmen, und fer-r, da er zwei Frauen habe, die eine in Tiberias und die idere in Sepphoris, ob er verpflichtet ſei, in beiden Städ-n mit ſeinen Frauen die Pflicht des Wohnens in der Laubhütte erfüllen (Sukka 27 b): כגון שאל אפיטרופוס של אגריפס המלך: כגון אני שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום וכו' ועוד שאלו: כגון ש שיש לי שתי נשים אחת בטבריא ואחת בציפורי· מהו שא מסוכה לס. Hierbei kann kein Zweifel obwalten, daß Agrippa I. darunter verſtanden werden muß, da ſein Verwalter eine nterredung mit R. Elieſer gepflogen hat, der erſt nach der ataſtrophe und nach R. Jochanans, ſeines Lehrers, Tod Auto-ät erlangt hat. Agrippa II. hatte alſo einen Verwalter, der nen Wohnſitz in Tiberias und in Sepphoris hatte. Ueber berias hatte Agrippa die Herrſchaft ſeit dem Jahre 56; Sep-oris dagegen gehörte ihm aber während des Krieges nicht, ndern ſtand unter der Römerherrſchaft und war Hauptſtadt i Galiläa (Joſephus vita 9). Es muß ihm alſo erſt nach i Kriege und zwar von Veſpaſian eingeräumt worden ſein. rauf bezieht ſich gewiß die Nachricht in Photius' Fragmenten, Agrippa's Herrſchaft unter Veſpaſian noch mehr erweitert en ſei (εὐξήθη δε (Ἀγρίππας) ἐπὶ Νέρωνος, καὶ ἔτι μᾶλ-ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ). Agrippa war demnach Herr die zwei größten Städte Galiläa's. Dieſe waren vor dem e voll Eiferſucht gegen einander. Die Tiberienſer beklagten beim Ausbruche des Krieges über Agrippa, daß ihre Stadt

durch ihn ihr Ansehen eingebüßt habe, das sie früher genosse die königliche Tafel und das Archiv, die früher in ihren Ma ern waren, hätten sie durch ihn eingebüßt (vita das. *καταλ θῆναι δὲ παρ' αὐτοῖς τὴν τε βασιλικὴν τράπεζαν καὶ τὰ ἀρχῖ* Das verhilft uns zum Verständniß, wie es denn kam, d Agrippa's Verwalter eine Frau in Tiberias und eine andere Sepphoris hatte. Der König hat wohl damit die Eifersüchtel der beiden Städte gegen einander beseitigen wollen. Der Ep tropos, welcher ihn vertrat, sollte in beiden Städten Hau oder Hofhaltung haben. Er hat wohl abwechselnd bald i der einen und bald in der anderen Stadt die Residenz genom men.

Den Namen dieses gesetzesfrommen Verwalters giebt ei andere Stelle. Es wird erzählt: Einst sei ein Brand im Ho des Joseph b. Simaï in Sichin am Sabbat ausgebr chen, und da seien die Soldaten des Castells von Sepphor mit ihrem Anführer herbeigeeilt, den Brand zu löschen, w dieser der Epitropos des Königs gewesen sei. Dieser habe ab aus Skrupulosität das Löschen des Feuers selbst von Nichtjud am Sabbat nicht zugeben wollen. Es sei aber gerade dama ein Regen gefallen, der das Feuer gelöscht habe, so daß der g setzesfromme Epitropos keinen Schaden gelitten habe. Die S daten und ihren Anführer habe er für ihren Diensteifer reichl belohnt: שה ונפלה דליקה בחצרו של יוסף בן סימאי בשיחין א אנשי גיסטרא של ציפורי לכבות מפני שאפיטרופוס של מלך היה ולא הניחן מפני כבוד השבת וכו׳. Hinzugefügt wird, die G setzeslehrer hätten diese Skrupulosität übertrieben gefunden, es wohl gestattet sei, einen Brand am Sabbat von Nichtjud löschen zu lassen, wenn sie es unaufgefordert thäten, שמעו חכמים בדבר אמרו לא היה צריך לכך [1]).

---

[1]) Diese Nachricht ist erzählt babli Sabbat p. 121 a, jerus. p. 1

Eine ständige Besatzung mit einem Obern (היפרכוס = ἔπαρχος) in Sepphoris weist auf die Zeit nach dem Kriege, und ben so der Umstand, daß einige Gesetzeslehrer (חכמים) sich gegen es Verwalters Skrupulosität ausgesprochen haben. So ist der krupulöse Epitropos Joseph b. Simaï, welcher nicht einmal on Nichtjuden am Sabbat Feuer löschen lassen mochte, wohl entisch mit demjenigen, welcher die Vorschrift für das Hütten- ist nicht um ein Geringes übertreten mochte. Daß Joseph b. imaï einen Hof in Sichin besaß, und also scheinbar nicht in epphoris residirte, beweist nichts dagegen. Sichin lag jedenfalls hr nah bei Sepphoris — gleichviel, ob es mit dem von Jo- phus genannten Asochis [1]) identisch ist oder nicht — da die oldaten aus dem Castell von Sepphoris mit ihren Löschappa- ten beim Ausbruch des Brandes herbeigeeilt waren. Hier der fruchtbaren und schönen Ebene, welche jetzt el Bat- auf genannt wird, kann der Epitropos eine Besitzung, eine rt Villa gehabt haben, wenn er in Zurückgezogenheit leben ollte. Seine Residenz war aber in Sepphoris selbst und ab- echselnd in Tiberias.

Constatiren wir die aus diesen zwei Berichten sich ergeben- n Thatsachen. Agrippa II. hatte einen frommen, gesetzestreuen rwalter, also einen jüdäischen. Dagegen bestand die von m im Castell unterhaltene Truppe aus nicht-jüdischen Solda- n. Der jüdäische Epitropos war also lediglich für die Civil-

---

b Tosefta c. 14. Aber nur an der ersten Stelle ist angegeben, daß die- Joseph, Epitropos des Königs gewesen sei. In Tos. ist die L.A. itiger gegeben בני קצטרא של ציפורין, statt גיסטרא oder קיצרה = stra, das noch jetzt auf einer Anhöhe bei Sepphoris in Trümmern vor- ndene Castell.

[1]) Josephus sagt von Asochis aus, daß es in *Μέγα πέδιον* „der ßen Ebene" gelegen hat. Darunter kann er nicht die Ebene Jes- l verstanden haben, sondern die Ebene el-Battauf im Nordwesten n Sepphoris.

verwaltung ernannt, die militärische Ueberwachung dagegen w einem nichtjüdischen Obern und seiner Truppe anvertraut. D ses Verhältniß entspricht vollständig Agrippa's Charakter u der Zeitlage. Auch vor dem Kriege hatte er einen römisch Kriegsobern Varus.

In einer dritten Stelle wird noch im Talmud von Agrip II. angedeutet, wenn auch sein Name nicht direkt genannt w R. Eleasar, Sohn Zadoks erzählt: „Wir sind (obwohl Ah niden) über Särge gesprungen, um dem judäischen Könige e gegenzugehen (Berachot 19 b): ר' אליעזר בר צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל. Dieser Eleasar, de Vater Zadok zur Zeit der Belagerung Jerusalems so lange fastet hat, war damals noch ein kaum zehnjähriges Kind, ausdrücklich berechnet wird (Jerus. Synhedrin p. 24 b): אלעזר בר צדוק תינוק הייתי ורוכב על כתיפו של אבא וראיתי בת כהן נה והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה . כד חמא דא מלתא הוה פחות מבן עשר שנין[1]). Die Berechnung ist ganz richtig, denn die Hinrichtu einer Ahroniden-Tochter wegen Unzucht kann nur innerhalb vier Jahre stattgefunden haben, als Jerusalem durch die Re lution von den Römern befreit war und die peinliche Gericht barkeit wieder eingeführt war (66—70). Also damals war El sar noch ein Kind. Der König, dem er und andere Ahroni mit Verletzung des Reinheitsgesetzes für Ahroniden entgegen eilt war, kann daher nur Agrippa II. gewesen sein. Statt מלכי ישראל muß man wohl lesen מלך ישראל, denn nach dem T dieses Königs gab es keinen judäischen König mehr (das מלכי ist dittographirt von ישראל).

[1]) Die L.A. einer Tradition giebt zum Irrthum Anlaß, als ob Eleasar b. Zadok noch zur Zeit des Tempelbestandes bereits im Man alter gestanden habe, da er daselbst eine Synagoge gekauft und den geschäftlich verwendet habe (Babl. Megilla 26 a): יהודה מעשה בבית של טורסיים שהיה בירושלם שמכרוה לר' אליעזר בר צדוק ועשה בה

Agrippa II. muß also einmal einen Besuch in der Gegend gemacht haben, wo dieser R. Eleasar geweilt hat. Allzuoft wird er wohl nicht dahin gekommen sein, sonst wären die Gesetzeslehrer nicht so voll Eifers gewesen, des Anblickes seiner Majestät ansichtig zu werden. Der Ort, wo Agrippa sich hat einmal

---

כל צרכי. Eben so die L.A. in Tosefta Meg. II, 2 nur של אלכסנדרים statt של טורסיים. Aber die L.A. Jerus. Meg. p. 73 d hat gar nicht das Wort בירושלם, sondern einfach: מעשה בר' אלעזר בר' צדוק שלקח בית הכנסת של אלכסנדרים ועשה בה כל צרכי. Die Synagoge der Alexandriner, welche dieser R. Eleasar gekauft hat, braucht also nicht in Jerusalem gestanden zu haben. Möglich, daß es in Cäsarea gespielt hat, wo es wohl eine alexandrinisch-jüdische Gemeinde gegeben haben kann, die zusammengehalten und eine eigene Synagoge erbaut hat. Oefter kommt in einer Relation fälschlich der Name Jerusalem vor, welches zu dem Irrthum verleitet, als wenn diese Stadt auch nach der Zerstörung von Judäern bewohnt gewesen wäre, was aber der Wirklichkeit widerspricht. — Zunächst in Bezug auf diesen R. Eleasar selbst. Tos. und Jerus. Jom-Tob c. 3 geben an, daß er und Abba Saul בן בטנית wären Weinhändler in Jerusalem gewesen: שהיו חנונים בירושלם כל ימיהם. Der babyl. Talmud das. 29 a hat aber bei dieser Relation nicht den Namen ר' אלעזר בר' צדוק. Wenn sein Name in dieser Relation vorgekommen sein sollte, so kann er nur Referent oder Tradent gewesen sein. Er tradirt öfter Thatsachen und Vorgänge aus der Zeit des Tempelbestandes, die er von seinem Vater vernommen haben kann. So Middot III Ende und Parallelst. b, Sukka 49 a; Pesachim 116 a כך היו אומרי' תגרי . . . שבירושלם; Tosefta Megillah IV, 15 כך היו חכורות שבירושלם ארא"צ; T. Menachot X, 5 מדות ר' und noch öfter. So kann hier die ursprüngliche L.A. gewesen sein: אמר ר' אלעזר בר' צדוק מעשה היה באבא שאול בן בטנית שהיה חנוני בירושלם statt מעשה בר' אלעזר ואבא שאול שהיו חנונים. — Jerus. Berachot p. 13 c wird erzählt: Ben-Soma habe eine große Menschenmenge in Jerusalem gesehen (in der zweiten Generation nach der Tempelzerstörung) ראה אוכלסין בירושלם. Das Wort בירושלם hat sich gewiß irrthümlich eingeschlichen. Die Parallelst. haben den Irrthum noch gesteigert. In Tosefta daselbst heißt es: er habe sie auf dem Tempelberge gesehen בהר הבית und in Babli gar auf einer Stufe des Tempelberges על גב מעלה בהר הבית. Aber zu Ben-Soma's Zeit gab es eben so wenig ein Jerusalem wie den Tempelberg. — Von der עדה קדושה oder קהלא קדשא בירושלים muß man „Jerusalem" eliminiren, da die Glieder, die dazu gehört haben, nach der Tempelzerstörung gelebt haben. In Jerus. Maasser Scheni p. 53 d und Midrasch Kohelet p. 107 b fehlt auch dabei das Wort ירושלם.

blicken lassen, kann wohl Jamnia-Jabneh gewesen sein. Denn dieses war der Wohnort R. Eleasars und seines Vaters R. Zadok, als sie Jerusalem verlassen hatten. R. Zadok war Mitglied des Jamnensischen Rathes unter dem Patriarchen Rabban Gamaliel (Tosefta Synhedrin c. 8, Jeruſ. Syn. p. 19 d): אמר ר' אלעזר כשהיה ר' גמליאל חקנים יושב ביבנה אבא ואחר מימיו וקנים משמאלו (vgl. Sukka Mischna p. 26 b; Jom Tob p. 22 b; Pesachim 37 a). R. Eleasar selbst lebte ebenfalls eine Zeit lang in Jabneh und verkehrte im Hause Rabban Gamaliels (Tosefta Sukka II). War es nicht Jabneh, wo die Gesetzeslehrer den König Agrippa zu sehen beflissen waren, so war es wohl Cäsarea.

Aus diesem Umstande folgt jedenfalls, daß er ihnen nicht antipathisch gewesen sein muß, wie den Zeloten. Er hat ihnen also wohl kein Aergerniß durch Gesetzesübertretung gegeben. Aus dem Umstande, daß er einen so religiös-skrupulösen Verwalter angestellt hat, scheint hervorzugehen, daß er selbst auf gesetzestreue Frömmigkeit Werth gelegt hat. War doch seine Schwester Berenike so skrupulös, daß sie sich eine Zeitlang dem Nasiräer Gelübde geweiht, und ihre Zierde, das Haar, dabei geopfert hatte. In seiner Rede an die Jerusalemer beim Ausbruch der Revolution warnte Agrippa auch durch den Hinweis, daß sie zur Uebertretung der Religionsgesetze führen würde.

Wenn eine durch zwei Quellen bezeugte Unterredung Agrippa's mit dem Gesetzeslehrer R. Elieser als authentisch angesehen werden könnte, so hat dieser König dem Judenthum ein theoretisches Interesse zugewendet. Es wird nämlich erzählt, er habe den genannten Gesetzeslehrer gefragt, wenn die Beschneidung ein Fundamentalgesetz des Judenthums sein soll, warum sie nicht auch im Dekalog erwähnt werde. R. Elieser habe ihm darauf erwidert, sie sei bereits bei der Vorbereitung zur Offenbarung des Dekalogs von Gott als wichtig betont worden. Denn

in den Worten (Exodus 19, 5): „wenn ihr mein Bündniß bewahren werdet, ſo werdet ihr mir ein Eigenthum ſein", ſei auf das mit Abraham geſtiftete Bündniß der Beſchneidung hingewieſen [1]). Die Frage über den abſoluten oder relativen Werth der Beſchneidung war gerade in jener Zeit von aktueller Bedeutung. Es iſt nämlich eine auffallende Thatſache, daß gerade nach der Tempelzerſtörung eine überraſchende Vorliebe zahlreicher und gebildeter Heiden für das Judenthum zugenommen hat. Die Erſcheinung, worüber der zweideutige Moraliſt Seneca unter Nero ſeine griesgrämige Klage ausſtieß: „daß die Lebensweiſe dieſes verworfenſten Volkes (der Juden) ſo überhand nehme, daß ſie in allen Landen angenommen wird, ſo daß die Beſiegten den Siegern Geſetze gegeben haben," dieſe Erſcheinung wiederholte und ſteigerte ſich noch unter den flaviſchen Kaiſern, den Zerſtörern Jeruſalems. Joſephus konnte noch im Jahre 93 unter Domitian ſchreiben: „Bei der großen Menge entſtand

---

[1]) אגדת בראשית c. 17: שאל אגריפס המלך את ר' אליעזר הגדול . . . אם חביבה מילה לפני הקב"ה למה לא כתובה במתן תורה עם הדברות . . . . אמר לו ר' אליעזר: אתה אמרת לי שאתה יודע ליקרות את התורה והרי אין אתה יודע. אמר לו טול והסתכל שעד שלא נתן הקב"ה את התורה נתן להם את המילה. ומנין שנאמר . . ושמרתם את בריתי זו ברית מילה. וכן שנה ר' אליעזר: ושמרתם את בריתי זו ברית מילה. ור' עקיבא אומר זו בריח שבת. Dieſelbe Relation kommt auch in Tanchuma (Abſchn. לך לך Ende): שאל אגריפס המלך את ר' אליעזר וכי מאחר שהקב"ה חכב את המילה למה לא נתנה בעשרת הדברות und auch dieſelbe Erwiderung. Nur in Peſikta di R. Kahana Nr. 23 wird dieſe Unterredung, als zwiſchen Aquila und R. Elieſer geführt, referirt: הגר עקיעלס (leg. עקילס) שאל את ר' אליעזר . . . הואיל וחביבה היא מילה לפני הקב"ה מפני מה לא נתנה בעשרת הדברות und dieſelbe Antwort mit dem Schluſſe: ושמרתם את בריתי זו בריח שבת וברית מילה. Indeſſen können beide Relationen hiſtoriſch ſein, dieſelbe wichtige Frage kann Agrippa und Aquila an R. Elieſer gerichtet haben, welcher die Beſchneidung als conſtitutiv geltend gemacht hat. In derſelben Stelle wird noch erzählt, daß eine Matrone dieſelbe Frage an R. Joſé gerichtet hat, der aber eine andere Antwort ertheilt hat.

seit langem ein großer Eifer für unsere Gottesverehrung. Es giebt keine einzige griechische und barbarische Stadt, kein einziges Volk, zu welcher nicht die Sitte der Ruhe des siebenten Tages gedrungen wäre. Auch die Festtage und das Anzünden der Lichte (am Chanuka-Feste) und Vieles von unseren Gesetzen bezüglich der Speisen wird beobachtet." Es sei nur daran erinnert, daß der hochgebildete und weise Aquila aus Pontus sich in dieser Zeit zum Judenthum bekannte, die Reise nach Palästina machte, die hebräische Sprache erlernte, zu den Füßen der Gesetzeslehrer saß und es so weit brachte, daß er die ganze heilige Schrift von Neuem in's Griechische übersetzen konnte. Und daß der Consul Flavius Clemens, ein Neffe des Kaisers Domitian, eine tiefe Zuneigung zum Judenhum hatte, kann gegenwärtig nicht mehr bestritten werden. Josephus' Freund, Epaphroditos, ein feiner Kenner des griechischen Styles, hatte eine entschiedene Vorliebe für das Judenthum. Daher kam es, daß Domitian in die Bestrafung seines Neffen Clemens wegen Zuneigung zum Judenthum viele Andere, die sie theilten, hineingezogen hat. Die christlichen Apostel, Paulus' Nachfolger, erwarben nur Proselyten unter der niedrigen Volksklasse, unter Arbeitern, Sklaven und Frauenzimmern. Dem Judenthum strömten ohne propagandistischen Eifer Viele aus den höheren Ständen zu. Nun gab es aber ein Hinderniß, die Beschneidung, welche die Männerwelt abhielt sich vollständig der jüdischen Lebensgemeinschaft anzuschließen. Die Frage lag also nah: ob denn die Beschneidung für den Anschluß an das Judenthum so nothwendig, ob sie ein Fundamentalgesetz sei. Die Ansichten waren von jeher darüber getheilt. Bei der Bekehrung des adiabenischen Königshauses zum Judenthum sprach sich ein Lehrer gegen die Nothwendigkeit der Beschneidung aus, ein anderer — es war ein Galiläer — dafür aus. Josephus hatte auch deßwegen einen Streit mit seinem galiläischen Anhange während des Krieges, weil er

Proſelyten ohne Beſchneidung aufnehmen wollte. Daſſelbe Zerwürfniß hatte Paulus mit den judenchriſtlichen Apoſteln; jener erließ den chriſtlichen Proſelyten die Beſchneidung, und dieſe beſtanden auf Beobachtung dieſes Geſetzes, auch für zutretende Heiden. Derſelben ſtrengen Anſicht war auch R. Elieſer: ohne Beſchneidung kann kein Proſelyt als Volljude gelten [1]).

Es kann alſo hiſtoriſch ſein, daß ſich der König Agrippa gerade an dieſen Geſetzeslehrer mit der Frage gewendet hat, aus welchem Grunde er denn dieſes Geſetz für conſtitutiv halte, da es doch nicht in den Fundamentalgeſetzen des Dekalogs als verbindlich promulgirt worden iſt, folglich könnte es den zutretenden Heiden erlaſſen werden. Da Agrippa einmal judäiſcher König war, wenn auch nicht König von Judäa, ſo war ihm wohl der Anſchluß von Heiden an das Judenthum nicht unlieb, je mehr, je lieber, was wohl erfolgt wäre, wenn ihnen die Beſchneidung nicht als conditio sine qua non gemacht worden wäre.

Man darf alſo vorausſetzen, daß Agrippa mit den Geſetzeslehrern ſeiner Zeit, den Trägern des Judenthums, auf gutem Fuß geſtanden hat. Ja, er muß ihr Schild gegen die römiſchen Beamten geweſen ſein. Nur dadurch iſt es erklärlich, daß nicht lange nach dem blutigen Kriege und der Verwüſtung des Lan-

---

[1]) Jebamot 46 a die Ausdeutung des את בריתי mit זה בריח מילה dient R. Elieſer als kräftige Stütze für ſeine Anſicht (o. S. 489 N.). Indem R. Akiba den Vers nur auf den Sabbat bezieht ו בריח שבת, ſcheint er eine von R. Elieſer abweichende Anſicht bezüglich der Wichtigkeit der Beſchneidung gehabt und R. Joſua zugeſtimmt zu haben, daß ſie für Proſelyten nicht unerläßlich ſei. Demnach iſt die L.A. in Mechilta (ed. Friedm. p. 62 d): . . ושמרתם את בריתי ר' אליעזר אמר ו בריח שבת ור' עקיבא falſch. Bei R. E. muß es lauten ו בריח מילה ושבת und bei R. A. ו בריח שבת וע"ז ו בריח מילה וע"ז. Die Wichtigkeit der Beſchneidung wird zum Schluß der Miſchna Nedarim II beſonders betont: גדולה מילה, was eine polemiſche Spitze zu haben ſcheint.

des sich wieder Städte auf den Trümmern erhoben haben, nicht bloß in Galiläa, gewissermaßen auf Agrippa's Territorium, sondern auch in Judäa, und daß in einigen derselben Lehrhäuser eröffnet wurden, in Lydda, Emmaus, Pekiin, Bene-Barak, zu denen die lernbegierige Jugend strömte. Die Gesetzeslehrer bewegen sich frei, besuchen einander, machen Reisen, ohne überwacht zu werden. Rabban Gamaliel, der Sohn des in dem Kriege gegen die Römer direkt betheiligten Simon, wird als Oberhaupt, als Patriarch, anerkannt und besitzt als solcher Machtbefugnisse über die Gemeinden, die fast politischer Natur sind, und die drei flavischen Kaiser legten nicht ihr brutales Veto dagegen ein. Eine solche Bewegungsfreiheit, welche mit dem argwöhnischen Ueberwachungssystem der römischen Politik unverträglich scheint, muß einen Erklärungsgrund haben, und dieser kann nur in Agrippa's Protection gelegen haben. — Er hat die ihm von Vespasian und Titus gewährte Gunst auch unter Domitian genossen. Zwei Denkmünzen vom Jahre 86, welche Agrippa's Namen und den des Kaisers mit allen seinen Titeln tragen, haben dabei die Abbreviatur S. C. (senatus-consultum [1]), was eben beweist, daß auch dieser Kaiser mit Zustimmung des Senats ihm eine Gunst gewährt hatte. Genoß er das Vertrauen des argwöhnischen Domitian, so konnte er seine Religionsgenossen in Judäa schützen. Agrippa mag geflissentlich die Rührigkeit in den Lehrhäusern begünstigt haben, um die feurige Jugend durch das Gesetzesstudium von Aufstands-Phantasien abzuziehen. Die Gesetzeskämpfe (*μαχαὶ νομικαί*) sollten die blutigen Kämpfe der jüngsten Zeit vergessen machen, und die Uebung mit den halachisch-dialektischen Schilden (חגרא

[1]) Vgl. über die zwei Agrippa-Münzen Jg. 1877 S. 343. Sie haben neben der Inschrift *ἐπὶ βασιλεως Αγριππα* auch die: Imperator Caesar divi Vespasiani filius Domitianus Augustus Germanicus Cos. XII und S. C.

תריסן) ſollte ſie von der Handhabung der Kriegesſchilde entwöhnen.

Es muß übrigens trotz der friedfertigen Haltung der Geſetzeslehrer einmal eine Denunciation bei Domitian gegen ſie angebracht worden ſein, wodurch das Lehrhaus, dem der Patriarch R. Gamaliel vorſtand, überwacht wurde. Die Relation über dieſes Factum iſt aber in den Quellen ſo verworren, und dieſe weichen ſo ſehr in den Nebenumſtänden von einander ab, daß ſich daraus kein ganz ſicheres hiſtoriſches Factum gewinnen läßt. Nur der Kern läßt eine Angeberei erkennen. Die Quellen ſtimmen darin überein, daß zwei römiſche Beamte ſich als Proſelyten in das Lehrhaus eingeſchlichen, um die darin vorgetragenen und ausgelegten Geſetze kennen zu lernen und an einem oder einigen derſelben, welche feindſelig gegen Heiden klingen, Anſtoß genommen. Ihre Miſſion habe aber keine nachtheiligen Folgen gehabt; denn ſie ſeien von der Wahrheit der vernommenen Lehren ſo überzeugt geworden, daß ſie von ſelbſt verſprochen hätten, das Anſtößige nicht zu verrathen. An drei Stellen wird dieſe Erzählung mitgetheilt, am längſten in Jeruſ. Baba Kama 4 b (I), kürzer und vielfach abweichend babli daſ. p. 38 a (II) und Sipḥré Nr. 344 (III):

I.

מעשה ששליח (l. ששלחה) המלכות שני איסרטיוטות ללמוד תורה מרבן גמליאל . ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות . וכסוף אמרו לו : כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו שאתם אומרים בת ישראל לא תילד לנכריה . . . בת ישראל לא תניק בנה של נכריה . . גוילו

II.

וכבר שלחו מושלי הרשעה שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל . . למדונו תורתכם . קראו ושנו ושלשו בשעת פטירתן אמרו להם . דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא חוץ מדבר זה שאתם אומרים שור של ישראל

III.

וכבר שלחה מלכות שני סרדיטאות ואמרה להם : לכו ועשו עצמיכם גרים וראו תורתן של ישראל מה טיבה . הלכו להם אצל ר' גמליאל (?) וקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות

. והגדוה . בשעת	שנגח שור של עכו"ם	של ישראל אסור ושל נכרי
פטורין אמרו להם	פטור . . . ודבר זה	מותר . באותה שעה גזר רבן
כל תורתכם נאה	אין אנו מודיעים	גמליאל על גוילות נכרי שהוא
ומשובחת חוץ מדבר	למושלים.	אסור (מפני חלול השם) שור
אחד . גולו של עכו"ם		של ישראל שנגח לשור של נכרי
מותר . . . ודבר זה		פטור . . . . כדבר הזה אין
אין אנו מודיעים אותו		אנו מודיעין למלכות . אף על
למלכות.		פי כן לא מטו לסולמיה רצור
		עד דשכחוה כולן.

Der Vorgang spielte jedenfalls unter Rabban Gamaliel, wie zwei Quellen angeben, d. h. also unter Domitian. Sämmtliche Relationen zeigen aber eine apologetische Tendenz, nämlich die, die Vortrefflichkeit der Lehre des Judenthums darzustellen. Darauf zielt der Zug: daß selbst die zwei Römer, welche als Spione sich in das Lehrhaus eingeschlichen haben, zuletzt nicht haben umhin können, diese Lehre in allen ihren Theilen schön und lobenswerth zu finden. Dieser Zug ist gewiß sagenhaft. Historisch könnte nur die Ausstellung an heidenfeindlichen Gesetzen in dieser Lehre sein, die heidnischerseits gemacht worden ist, oder gemacht werden konnte.. Es kommt nun darauf an, zu ermitteln, welche talmudische Gesetze tadelnswerth gefunden wurden. Sonderbarerweise wird in Quelle I von zwei solchen Bestimmungen gesprochen, aufgezählt dagegen werden drei. Eine muß also eliminirt werden. I und III haben gemeinsam das Gesetz von גול נכרי. Daß dieses in der That Anstoß erregt haben muß, folgt auch daraus, daß in I hinzugefügt wird: Bei dieser Gelegenheit habe Rabban Gamaliel eine Verordnung gegen גול נו erlassen und erklärt, daß es verboten sei. Nur dieses allein kann Gegenstand des Anstoßes gewesen sein. Dagegen das Gesetz, wenn der Ochs eines Juden mit dem eines Heiden in Conflict geräth, ist so außerordentlich selten anwendbar, daß kaum anzunehmen ist, daß je davon die Rede gewesen sein sollte.

Aber גזל גוי, d. h. ungerechte Aneignung Heiden gehörigen Eigenthumes, konnte jeden Tag vorkommen, und ist wohl auch bei der Erbitterung, welche in Folge des Krieges gegen Römer und Heiden überhaupt geherrscht hat, vorgekommen. Die eingeführte Satzung, wenn bekannt geworden, hat gewiß die Aufmerksamkeit der römischen Machthaber in einem hohen Grade erregt.

Mit dieser Satzung: גזל גוי מותר muß es übrigens eine eigene Bewandtniß gehabt haben. Sie kann unmöglich in krassem Wortsinne bedeutet haben, daß es erlaubt sei, einen Nichtjuden zu berauben, sich dessen Eigenthum widerrechtlich anzueignen. Hätte ein solches, wenn auch geheimgehaltenes Gesetz bestanden, so wäre jeder geschäftliche Verkehr von Nichtjuden mit den jüdischen Bewohnern Palästina's ausgeschlossen gewesen, wie in einem Barbarenstaate; auch wäre es bei der Ueberwachung seitens der Römer nicht verschwiegen geblieben. Es scheint vielmehr zunächst gegen die von Vespasian aufgelegte und von Domitian mit so vieler Härte eingetriebene Kopfsteuer des Fiscus judaicus gerichtet gewesen zu sein. Diese Steuer hat die Gesetzeslehrer in der That beschäftigt.

Es galt gewissermaßen als unpatriotisch, sich dieser Gewalts-Verordnung zu fügen. Auch die Judenchristen hat die Frage beschäftigt. Das Matthäus-Evangelium läßt daher Jesus die Frage vorlegen: Ist es gestattet, dem Kaiser den Census zu geben, und läßt die Antwort ertheilen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matthäus 22, 17—21). Es kann hier nur von der Kopfsteuer die Rede sein, welche jeder erwachsene Jude nach der Tempelzerstörung hat leisten müssen, wie denn auch dieses Evangelium von einem Denar mit dem Bilde des Kaisers spricht, den sich Jesus angeblich zeigen ließ. Der Denar war ein halber Schekel und entspricht ungefähr dem δίδραχμον, welches früher an den Tempel gegeben zu werden pflegte. Vom eigentlichen Census kann hier

nicht die Rede sein, denn dieser wurde lediglich von Grund und Boden, Getreide und Vieh gegeben, wovon die Mittellosen, wie Jesus und seine Jünger es doch waren, frei waren [1]). Diejenigen Judenchristen, welche des nationalen Gefühls sich entäußert und auch den Mammon verachten gelernt hatten, setzten sich über die das patriotische Gewissen verletzende Steuer hinweg, und das liegt eben in der Jesus in den Mund gelegten Antwort. Nicht so die reinen Juden. Diese wendeten schlaue Mittel an, um ihr zu entgehen, nicht so sehr aus Eigennutz, als aus patriotischem Ehrgefühl, um der Demüthigung zu entgehen. Manche verhehlten ihre Religion oder Abstammung und kleideten sich heidnisch, um nicht erkannt zu werden. Darauf bezieht sich die Halacha: לא ילבש אדם כלאים ואפילו על גבי עשר כדי להבריח בו את המכס (Kilaim IX, 2; Baba Kama p. 113 a). Als dieses Mittel dadurch vereitelt wurde, daß die mit dem Eintreiben der Fiskus Steuer Beauftragten eine körperliche Untersuchung anstellten, um verkappte Juden zu erkennen, haben sich, wie bekannt, nicht Wenige ein künstliches praeputium durch Epiplasmos gemacht, um nicht als Juden erkannt zu werden.

---

[1]) Verschieden von dieser Stelle ist jene, Matthäus 17, 23, wo erzählt wird, daß die Einfordernden der Didrachma gesagt hätten: Jesus habe sie nicht gegeben, ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα. Hier ist die Rede von der Tempelsteuer, die jeder liefern mußte, aber nicht für den Kaiser. Diese Tempelsteuer mochte Jesus nicht leisten, oder seine Anhänger hatten etwas dagegen. Darauf paßt auch das Gleichniß: daß die Könige der Erde nur von Fremden Zoll und Steuer nehmen, aber nicht von den eigenen Söhnen. Das will sagen, da Jesus in besonderem Verhältniß zu Gott stehe, brauchte er nicht für den Opferbedarf des Tempels zu leisten. Zuletzt entschließt sich doch Jesus widerwillig dazu. Hier sind es die τὰ δίδραχμα λαμβάνοτες, d. h. die גבאי מחצית השקל, welche von Jesus den Beitrag verlangen. Dort aber sind es die Pharisäer, welche Jesus die patriotisch verfängliche Frage vorlegen: Ist es gestattet, dem Kaiser den Zoll zu leisten? ἔξεστι δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ. Selbstverständlich sind beide Erzählungen unhistorisch und tendenziös.

Nun kommt es darauf an, zu erfahren, wie sich die autoritiven Gesetzeslehrer dazu verhielten, ob sie es billigten, sich der teuer zu entziehen.

Es scheint, daß Rabban Gamaliel selbst Anfangs der Anht war, es sei von religiöser Seite nichts dagegen einzuwenden, r für ungerecht gehaltenen Leistung aus dem Wege zu gehen. as liegt eben in der Gesetzesformel: גול גוי מותר. Die Controrse, ob es gestattet oder verboten sei, sich der Steuer zu entehen (daſ.): אסור להבריח את המכס ר' שמעון אומר משום ר' עקיבא מה, stammt aus späterer Zeit, aus der Zeit, welche dem hadanischen Kriege voranging, in welcher R. Akiba bereits als utorität galt. Dagegen zur Zeit R. Gamaliels, zwei oder drei ecennien vorher, herrschte keine Meinungsdifferenz darüber, daß keine Gewissensſache sei, den Fiscus zu düpiren. Es scheint radezu als Gesetz erlassen worden sein. Eben dieses durch die aurigen Zeitverhältnisse erklärliche Gesetz muß verrathen und denunrt worden sein. Dieses liegt gewiß in der Relation von den sich das Lehrhaus eingeschlichenen römischen Stratioten, daß sie an m Gesetze: Beeinträchtigung des Eigenthums von Heiden sei stattet, Anstoß genommen hätten. In Folge der Denunciation gen dieses mit Recht heimlich gehaltene Gesetz sah sich R. Gaaliel veranlaßt, es aufzuheben und das Gegentheil zu lehren: גול גוי אב, es ist verboten, an Heiden Unrecht zu begehen. — wiß hat er diese Abrogation mit Zustimmung des Collegiums ssen. Um das frühere Gesetz völlig aus den Gemüthern entwurzeln, wurde das neue außerordentlich verschärft und Art formulirt: חמור גול הגוי להחזיר לגוי . הגוזל את הגוי חייב מגול ישראל מפני חלול (Tos. Baba Kama X, 15), Unrecht an den zu begehen sei noch straffälliger als an Juden. R. Akiba später dieses Gesetz aus der Schrift abgeleitet (Baba Kama 113 a): . מניין אמר ר' שמעון דבר זה דרש כשבא ר' עקיבא [1]

[1]) Eigen ist es, daß R. Akiba diese Theorie erst aufgestellt hat, nach-

מנין לגזל גוי שהוא אסור. Ausführlicher noch Siphre (Behar. Per 9) wo der Name R. Akiba's ausgefallen ist: . . . שמעון אומר
מנין שגזל גוי אסור תלמוד לומר . . . א"כ החמירה תורה על גזילו של גוי
Diese Auffassung sticht grell gegen das früher geltende Ges
גזל גוי מותר ab. So kann diese Bestimmung nur als eine Fol
der Spionage in R. Gamaliels Lehrhause getroffen worden sei
und diese wiederum muß die Folge einer Denunciation gewese
sein.

Von welcher Seite kann die Denunciation ausgegange
sein? Die Quellen geben es deutlich genug an die Hand. De
ter werden darin Minäer und Angeber zusammen, gewissermaß
als identisch aufgeführt (Tosefta Synhedrin XIII, 5, babli Ros
ha-Schana 17 a): כל המינין והמסורות . . . גידונם נועלת בפניהם
Daß unter Minim Judenchristen zu verstehen ist, ist nicht zweife
haft. Gerade dieser Patriarch R. Gamaliel hat die Verwü
schungsformel gegen die Minäer einschalten lassen (ג תקן ברכת
המינים), und diese Formel hat ursprünglich gelautet: ומינים
ולמלשינים אל תהי תקוה. Es ist also gewiß, daß die leidenschaftlic
Erbitterung der Christgläubigen unter den Juden, aus dere
Kreis die Schmähungen gegen die Pharisäer im Matthäu
Evangelium stammen: „Weh Euch ihr Pharisäer" –
die geradezu gegen die damaligen Gesetzeslehrer gerichtet sind –
daß diese Erbitterung manche Judenchristen dahin geführt ha
ihre Stammgenossen bei den römischen Behörden anzuge
Wenn die Erzählung von dem Einschleichen zweier Frem
in R. Gamaliels Lehrhaus irgend welche historische Unterla
haben soll, so kann es nur von Judenchristen ausgegangen se
welche die Sprache, die im Lehrhause gebraucht wurde, verste

---

dem er von seiner Reise in Kleinasien, von Zephyrion, zurückge
war. Noch öfter wird tradirt, daß er nach seiner Rückkehr von dort s
frühere Ansicht geändere habe, Siphre 4, Tosefta Baba kama 17, Je
das. p. 7 a.

onnten. Vielleicht hat gerade durch diesen Vorgang, durch die Denunciation, welche R. Gamaliel bewogen hat, die frühere Bestimmung zu abrogiren, ihn auch veranlaßt, die Verwünschung gegen „Minäer und Denuncianten" einzuführen.

Eine weitere Folge scheint diese Denunciation nicht gehabt zu haben. Denn von einer Verfolgung oder Belästigung R. Gamaliels und seiner Collegen ist auch nicht eine Spur in den Talmuden enthalten. Daher hat sich die Sage gebildet, daß die beiden eingeschlichenen Spione versichert hätten, sie würden das gehässige Gesetz nicht weiter verrathen, oder daß sie es gar vergessen hätten. Die Gesetzeslehrer und auch die judäischen Gemeinden genossen also einen verhältnißmäßig ruhigen Zustand während der ersten zwei Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung. Domitians bitterer Haß gegen die Juden, weil sein Neffe Flavius Clemens (in der Agada שלום בר קטיעא oder אנקלום בר קלונימוס = קלוניקוס genannt) und viele Römer eine Vorliebe für das Judenthum an den Tag gelegt hatten, brach erst kurz vor seinem Ende aus. Bis dahin wurden die Juden, wenn sie nur den Fiskus-Denar geleistet haben, wenig belästigt, und diese Ruhe und Freiheit des Verkehrs in den Gemeinden und den Lehrhäusern verdankten sie wohl der Protektion Agrippa's II. der starb nur wenige Jahre vor Domitian. Die römischen Beamten, die Procuratoren in Cäsarea (sie werden merkwürdigerweise im Talmud als אנטיפטא דקיסרין, als ἀνθύπατοι, proconsules bezeichnet) und die Proconsuln in Antiochien scheinen in dieser Zeit keine Härte gegen die Juden geübt zu haben. Diese Thatsachen müssen in Betracht gezogen werden, wenn man die Lage Palästina's nach der unglücklichen Katastrophe beurtheilen will: Agrippa's theilnahmsvolle Protektion und die Zuneigung angesehener Römer für das Judenthum. Sie haben dazu beigetragen, das herbe Loos zu mildern.

Zur Compoſition der agadiſchen Homilien

von

Dr. J. Theodor.

(Vgl. Jahrg. 1879, S. 98 ff., Jahrg. 1880, S. 18 ff.)

Der Midraſch Wajikra rabba.

Wir haben in dieſer M. Schr. bei der Beſprechung des Midraſch zum Hohen Liede darauf hinzuweiſen Gelegenheit gehabt (Jahrg. 1879, S. 342 und S. 457), daß der Midr. Wajikra rabba in der Anlage und Form der einzelnen Paraſcha's große Aehnlichkeit mit der Peſikta de Rab Kahana hat. Waj. rabba iſt nicht — und hierdurch unterſcheidet es ſich weſentlich von Bereſchit rabba (vgl. Zunz G. V. S. 182) — ein fortlaufender Auslegungsmidraſch zum Buche Leviticus; ſeine einzelnen (37) Paraſcha's ſind vielmehr beſondere, in ſich abgeſchloſſene Deraſcha's, Predigten oder Vorträge „über 37 Texte" oder Themata des Buches Leviticus. Will man unter „Peſikta" eine Sammlung von einzelnen Vorträgen verſtehen (wenn auch freilich zunächſt für die Feſttage und die ausgezeichneten Sabbate), ſo könnte man auch Wajikra rabba eine „Peſikta" nennen, eine „Predigtſammlung über das 3. Buch Moſe".

Die Texte oder Schriftabſchnitte, die den Deraſchot des Wajikra rabba zu Grunde liegen, werden im Midraſch ſelbſt öfters Paraſcha's genannt, die nach ihrem Inhalte oder Gegenſtande näher bezeichnet ſind, ſo Lev. r. Cap. 1 (S. 165 d ed. Frkft.) פרשת משק (2 mal) über Lev. 1,1 f.; Lev. r. Cap. 3 (S. 174 d) פרשת קרבנות über Lev. 7, 11; Lev. r. Cap. 15 (S. 181 d) פרשת נגעים über Lev. 13, 1 f.; Lev. r. Cap. 19 (S. 186 a

פרשת זב וזה über Lev. 15, 25 f.; Lev. r. Cap. 24 פרשת קדושים über Lev. 19, 1 f.: Lev. r. Cap. 26 (S. 195 a) פרשת אמור über Lev. 21 (אמור) [1]). Die Themata für mehrere andere Capitel sind ebenfalls leicht anzugeben, so ist Lev. r. Cap. 6 eine Derascha über שבועת שוא, Cap. 16 über מציאת שם רע, Cap. 34 über Wohlthätigkeit (מצות עני S. 205 b), Cap. 36 über נדרים ꝛc. ꝛc.

In den G. V. S. 181 sagt Zunz über die Anlage der Parascha's dieses Midrasch: „Eine jede geht von einem bestimmten Texte des biblischen Buches aus, wendet dessen Inhalt auf die Auslegung eines Verses aus den nicht historischen Hagiographen . . . . variirt mit dessen Anwendungen, entfernt sich aber nie ganz von dem ursprünglichen Texte ꝛc."

Wir können die Parascha's des Wajikra rabba anschaulicher charakterisiren, indem wir nach dem hervorgehobenen Vergleiche bemerken, daß dieselben ganz wie die Vorträge (oder Abschnitte) in der Pesikta mit einer größeren oder geringeren Zahl von Proömien über Texte, die meist den Hagiographen entnommen sind, beginnen, alsdann gleichfalls wie die Pesikta-Vorträge eine Auslegung zu einigen Versen oder Verstheilen des Schriftabschnittes liefern (wofür auch öfters verschiedene auf das Thema bezüglicher Aga-da's zusammengestellt sind, vgl. w. unten) und endlich nach dem in der Pesikta herrschenden Brauche mit einem messianische Verheißungen ꝛc. enthaltenden Verse schließen, oder — wie Zunz von einigen bemerkt — auf eine Art endigen, durch welche gleichfalls das Beschließen eines abgehandelten Themas deutlich und die Erledigung gewissermaßen empfunden wird."

---

[1]) Dem Verf. des Waj. r. sind diese Bezeichnungen sehr geläufig, vgl. Cap. 15 פרשת חלה und פרשת עבודה זרה, Cap. 20 פרשת מיתת מרים dafür in der Pesikta (S. 174 a), aus der dieses Cap. entlehnt ist, מיתת מדרים, vgl. Buber das. Anm. 136), Cap. 14 פרשת יחזקאל (nämlich Ez. Cap. 37), Cap. 24 פרשת פרעה הרשע. In diesem Cap. werden in einem der Pesikta entnommenen Ausspruche des R. Simon b. Jochai eine ganze Anzahl von פרשיות genannt, worüber zu vgl. Buber, das. S. 51 b, Anm. 163.

Nach der im Jahrgange 1879 S. 167 f. gegebenen Zuſammenſtellung über die Schlußformeln der Proömien in der Peſikta wird es von Intereſſe ſein hier hervorzuheben, daß die dort zur Hinüberleitung von dem Proöm zu dem der Gegenſtand des Vortrages bildenden Texte oder Thema gebräuchlichte Formel ואומר . . . מודיר . . . לפיכך auch in Waj. rabba (ganz abgeſehen von den 5 (oder 6) Paraſcha's, die mit 5 Piska's der Peſikta identiſch ſind, vgl. ebend. S. 457) ſehr häufig angewendet wird. So ſchließen Lev. r. Cap. 16 die 4 Proömien mit der Formel לפיכך משה מודיר את ישראל ואומר לדם ואת הדיה; Lev. r. cap. 17 mehrere Proömien mit: לפיכך משה מודיר את ישראל כי תבואו אל ארץ כנען; Lev. r. Cap. 18 die drei Proömien mit: לפיכך משה מודיר את ישראל ואומר לדם איש כי יהיה; Lev. r. Cap. 33 vier Proömien mit: לפיכך משה מודיר את ישראל וכי תמכרו ממכר וכי; Lev. r. Cap. 34 ſechs Proömien mit: לפיכך משה מודיר את ישראל וכי ימוך אחיך; Lev. r. Cap. 37 mehrere Proömien mit: לפיכך משה מודיר את ישראל ואומר (לדם) איש כי ישליא נדר.

In der G. V., wo die einzelnen Proömien nicht berückſichtigt wurden [1]), ſind von den 37 Paraſcha's des Waj. r. 21 angemerkt, die mit והודיר, 8 die mit ושיה und 8 die mit פתח ר' . . . beginnen (die Formel כך פתח oder ואנחומא ר' פתח כך hat Lev. r. ebenſo wenig wie die Peſikta, vgl. Jg. 1879 S. 113).

Wir haben in Lev. r. ungefähr 115 Proömien gezählt. von dieſen tragen ca. 35 den Namen eines beſtimmten Autors (ר' . . . פתח), 18 haben die Formel ושיה und 55 והודיר, bei einigen ſteht der Proömialtext ohne jede Formel.

Eine genaue Feſtſtellung dieſer Formeln würde ſich ſelbſt mit

[1]) Die Angabe über Gen. r. auf S. 178, daß dieſe Formel פתח ר' . . . in der Mitte der Cap. ſich findet, muß dahin berichtigt werden, daß mit dieſer Formel mehrere Proömien anfangen.

Hilfe von handschriftlichem Material schwer erzielen lassen. Wir wissen gar nicht, in wie weit solche Formeln ursprünglich oder authentisch sind; aus Buber's kritischem Apparat zur Pesikta sehen wir, wie sehr die HSS. in denselben variiren) (vgl. Jg. 1879 S. 112 f.). Die Abschreiber haben keine allzugroße Sorgfalt auf die Formeln verwendet.

Ueber Lev. r. Cap. 12 merkt schon Zunz a. a. O. S. 181 g, daß es nach Midr. Esther und Aruch mit ר' עזריה פתח (und nicht mit הה"ד) begann.

Wie falsche Angaben hier entstanden sind, zeigt folgendes Beispiel in bezeichnender Weise. Lev. r. cap. 13 hinter dem Proöm des ר' פנחס ein anderes im Namen des R. Simon b. Jochai zu finden [1]) ist gewiß auffällig. Man vermuthet schon, daß statt ר' שמעון בן יוחאי פתח עמד וימודד ארץ מדד הקב"ה כל האומות וס' ursprünglich gestanden hat (zweites Poöm): הה"ד עמד וימודד ארץ תני רשב"י עמד הקב"ה וס' (oder וש"ה).

In einer von Friedmann im Anhange zu seiner neuen Ausgabe der Pesikta rabbati (S. 198 a) abgedruckten (aus einer Luzatto'schen Hdsch. stammenden) Piska שובה finden wir diese Vermuthung auch wirklich bestätigt. Hier wurde also das ganze Proöm dem רשב"י beigelegt, weil es von einem Ausspruche dieses Autors seinen Ausgang nimmt.

---

[1]) Die Autoren, von denen Proömieu in Lev. r. angeführt werden, sind: ר' אבא בר כהנא Cap. 11, 20, 30, ר' אבהו Cap. 1, ר' אבין בשם ר' ברכיה סבא Cap 1, ר' אחא ור' זעירא, Cap. 20, ר' ברכיה Cap. 20, 29, ר' ברכיה בשם ר' ירמיה Cap. 29, בר קפרא Cap. 31, ר' חיא בר אבא בשם רבי לוי Cap. 29, ר' יהודה ב"ר נחמן Cap. 29 (dafür יהודה בר נחמני P. XXIII), ר' יהודה ב"ר סימון Cap. 25, ר' יודן גלייה Cap. 20, ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי Cap. 25, ר' יצחק Cap. 3, 12, 31, ר' לוי Cap. 8, 20, 27, ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינא Cap. 29, ר' כהן (vgl. Frankel Mebo Haj. S. 109 b) Cap. 19, ר' מני Cap. 30, ר' נחמן Cap. 29, ר' פנחס ור' ירמיה Cap. 13, ר' שמעון Cap. 20, ר' שמעון בן פזי Cap. 30, ר' תנחום ב"ר חייא Cap. 34, ר' תנחום בר חנילאי Cap. 1, 26, ר' תנחומא Cap. 1, 27.

Eine ähnliche Bewandtniß mag es noch mit vielen andere Proömien haben, die nach der Angabe פתח . . . ר' als v einem beſtimmten Autor herrührend bezeichnet ſind, jedoch d Namen dieſes Autors in ihrem weiteren Verlaufe, und beſonde in ihrem letzten Gliede wieder enthalten, ſo z. B.

Lev. r. Cap. 1, erſtes Proöm über ψ 103,30 mit d Angabe ר' תנחום בר חנילאי; von dieſem die Auslegung d Proöms zu dem letzten Verstheile לשמוע בקול דברו.

Lev. r. Cap. 11, erſtes Proöm über Prov. 9,1 mit der A gabe פתח רב אהבה בר כהנא, von ihm die letzte Auslegung d Proömialtextes רב אבא בר כהנא פתר קרא באהל מועד וכ'.

Lev. r. Cap. 30 (= P. ולקחתם לכם) erſtes Proöm üb Prov. 8,10 gleichfalls im Namen des ר' אבא בר כהנא und v ihm der Schlußſatz: א"ר אבא בר כהנא משכר לקיחה וכו'.

Sollten alle dieſe Proömien von den betreffenden Autore ſelbſt ſo gehalten worden ſein, wie ſie uns jetzt hier vorlieg ſo daß der Verf. des Waj. r. ihren Namen ſowohl bei d von ihnen herrührenden Auslegung als auch an die Spitze d Proöms geſetzt hätte? Oder hat der Verf. des Wajikra r. d Proömien dieſen Autoren nur beigelegt, weil er ihnen gehörende Auslegungen ꝛc. zu Schlußgliedern der Proömien verwendet hat?

Eine ſolche Annahme dürfte für die ganze Beurtheilung der Proömien von großer Wichtigkeit ſein.

Wir finden ſchon in Geneſis rabba kürzere oder längere Proömien von beſtimmten Autoren, während die in jeruſ. Talmud als einfache agadiſche Auslegungen, Ausſprüche ꝛc. angeführt

---

*) In der Peſikta (S. 178) ſteht fälſchlich bald im Anf. des Proo ר' ברכיה וכו' פ ת ח ופקדתי על כל לחציו; es muß heißen, was Buber i St. nicht anmerkt, wie hier in Lev. r. ר' ברכיה וכו' אמר כתיב, eine wei tere Ausführung des vorhergehenden Ausſpruchs, alſo auch hier ſtatt כתיב was in der Peſikta bisweilen als Formel gleich ושי"ה gebraucht wird, gan unverſtändlich von den Abſchreibern פתח geſetzt.

ſind. Vgl. Gen. r. Cap. 6 Anf. ר׳ יוחנן פתח עשה ירח למועדים und ieruſ. ריה II Ende (S. 58 b). Gen. r. cap. 9 Anf. ר׳ לוי פתח כבד אלהים הסתר רבר und jeruſ. Chagiga II. S. 775 א״ר לוי כתיב כבוד ר׳ . . . פתח u. o., wo alſo einfache Ausſprüche mit אלהים וכו׳ bezeichnet ſind, weil der Verf. des Gen. r. mit ihnen ein Capitel beginnen läßt.

Dann bleibt es ja immer befremdend bei den Paraſcha's des Waj. r., wie bei den Piska's der Peſikta, daß für jede einzelne derſelben den Verfaſſern dieſer Midraſchim immer mehrere und zum Theil ſehr umfangreiche Proömien, aber eigentliche Auslegungen zum Feſt- oder Schriftabſchnitte in nur ſo geringem Maße zu Gebote geſtanden haben ſoll.

Wenn die Proömien wirklich von den Autoren herrühren, deren Namen ſie tragen, dieſe alle über dieſelben Texte ꝛc. gepredigt haben, ſo müßten ja auch die eigentlichen Auslegungen in größerem Umfange vorhanden geweſen ſein.

Der Erklärung, die in der Note des Herrn Dr. Jellinek, im Jg. 1879 S. 339 gegeben iſt, daß die Auslegungen ſich nur darum auf wenige Verſe erſtrecken, weil von der Haphtara nur die erſten Verſe geleſen wurden, ſteht doch ſchon die Thatſache entgegen, daß ja auch in den Peſiktot zu den Feſttagen, wie in den Deraſchot des Waj. r. nur wenige Verſe oder Worte des erſten Verſes von den betreffenden Pentateuch-Abſchnitten ausgelegt ſind.

Wurde aber der Vortrag mit allen ſeinen Proömien von einem Darſchan gehalten, — und dieſes erheiſchte damals der Form der Deraſchot —, ſo wäre durch die vielfachen Proömien der Gegenſtand des Tages von verſchiedenen Geſichtspunkten beleuchtet, das Intereſſe der Zuhörer gleichfalls befriedigt; der Vortragende brauchte darum bei der Einzelauslegung nicht mehr länger zu verweilen, er brachte noch kurz einiges über einige Verſe oder Verstheile vor, was er oft leicht ältern Wer-

ken entnehmen konnte, und eilte der Deraſcha ihren „ordentlichen Schluß“ in der üblichen Weiſe zu geben.

Der Reiz der Vorträge lag vorzugsweiſe in den Proömien; auf ihre künſtleriſche Entwickelung und Zuſammenſtellung war das Intereſſe der Hörer gerichtet; die Proömien im Namen älterer Agadiſten anzuführen, war eine Licenz des Darſchan, die ſich der homiletiſche Brauch geſchaffen hatte.

Doch nicht bei allen Proömien bedurfte es großer Mühe, um ſie für Deraſchot über Abſchnitte aus dem Buche Leviticus paſſend einzurichten. Durch die ſehr leichte Umſtellung eines einzigen Satzes konnte ein Proöm oder ein anderes Stück aus Gen. r. oder der Peſikta zu einem Proöm für Lev. r. umgeſtaltet werden; ſo in folgenden Beiſpielen:

Lev. r. Cap. 36 iſt das ganze erſte Proöm (über ψ 102,26) aus Gen. r. Cap. 1 Ende entnommen. Mit בכל מקום מקדים אברהם ליצחק וליעקב beginnt in Gen. r. ein Zuſatz zu einem wieder aus j. Chag. II. S. 77 c entlehnten Stücke; in Lev. r. ſind dieſe Worte בכל מקום מקדים אברהם לאבות ans Ende geſetzt, wodurch ein zu der Deraſcha über Lev. 26,42 paſſendes Proöm hergeſtellt war. ψ 102,46 לפנים הארץ ירדת iſt in j. T. wie in Gen. r. und ſelbſt in Lev. r. (hier bezeichnend im Namen des ר' תנחומא) als Belag für בית הלל angeführt; der Vers iſt alſo mitten aus dem Stücke entnommen und als Proömialtext vorangeſtellt.

Lev. r. Cap. 8 erſtes Proöm (über ψ 75,8) findet ſich bereits als Proöm in der Peſikta P. II (שקלים) S. 11 b und Gen. r. Cap. 68. Die Deutungen der רבנן und des ר' יונא בוצריא (vgl. Buber, z. St. Anm. 30; hier, in Lev. r. iſt פוזר ſtatt פוזח zu leſen) umgeſtellt, wodurch das Proöm ſeine Beziehung zu קרבן ארזן erhielt, vgl. Jahrg. 1879 S. 277 f.).

Das erſte Proöm Lev. r. Cap. 14 (über ψ 139,5) iſt (mit einzelnen Aenderungen in den Namen ꝛc.) aus Gen. r. Cap. 8 entnommen. Der Schluß der Proöms, der in Gen. r. lautet:

א״ר שמלאי כשם שקילוסו אינה אלא אחר בהמה חיה ועוף כך ברייתו אינה אלא אחר וכ״ו שנאמר וכו׳ ואח״כ ויאמר אלהים נעשה אדם וגו׳ ist hier abgeändert in א״ר שמלאי כשם שיצירתו של אדם וכ״ו כך תורתו אחר בהמה חיה ועוף הה״ד ואת תורת הבהמה ואח״כ אשה כי תזריע, eine Abänderung, die überaus bemerkenswerth ist!

Wie hier durch geringe Umstellungen und Aenderungen sind auch in Lev. r. durch passende Zusätze Proömien aus entlehnten Stücken öfters gebildet worden. Ein Beispiel hierfür ist Lev. r. cap. 10 das Proöm über ψ $45,_8$. Die Deutungen des Psalmverses auf Abraham und Jesaia sind der Pesikta, P. נחמו S. 125 a (die erstern nach Gen. r. cap. 39) entnommen. Zugefügt ist hier die Anwendung auf אהרן für das Thema Lev. $8,_2$ קח את אהרן וכ״ו (in der Pesikta rabb. Nr. 33 S. 150 b ist gleichfalls diese Anwendung des Verses vorhanden, aber sehr kurz gehalten und von der Auslegung in Lev. r. ganz abweichend), der Zusatz ist auch durch seine ganze Fassung recht bemerklich.

Zum Beginn der eigentl. Auslegung hinter den Proömien steht öfters in Lev. r., wie in der Pesikta, die Formel מה כתיב [1]) למעלה מן הענין so in Capp. 1, 3, 15, 21, 26. Cap. 8 (S. 174 a) finden wir hinter den Proömien die Bezeichnung גופא, eine Formel, die sonst im ältern Midrasch ganz ungewöhnlich, in Lev. r. noch einige Male vorkommt, Cap. 5 (S. 170 d), Cap. 6 (S. 171 d), Cap. 7 (S. 173 b). Die Bedeutung dieser Formel an dieser Stelle erheischt noch eine genügende Erklärung.

Die eigentliche Auslegung, die auf die Proömien folgt, erstreckt sich, wie schon mehrfach hervorgehoben, oft nur auf einige Verse oder Worte des ersten Verses des der Parascha zu Grunde liegenden Schriftabschnittes. Bald sind es längere

---

[1]) Cap. 26 gegen Ende מה כתיב אחר הענין für das gewöhnliche מה כתיב בתריה.

Stücke, bald kürzere Sätze, auch halachiſchen Inhalts [1]) die zu den Schriftworten beigebracht werden, wie es ſcheint, je nach dem Material, das dem Verf. des Midraſch darüber zu Gebote ſtand. Da aber die Paraſcha's des Waj. r. eigentlich mehr thematiſche ſind, ſo ſtehen auch oft ſtatt der Einzelauslegungen der Versworte verſchiedene aneinander gereihte agadiſche Stücke, die auf das Thema der Paraſcha Bezug haben, vgl. Capp. 8, 12—15, 18, 19, 23, 31—34, 36, 37. Hierin weicht ſchon Waj. r. ſehr von der Form der alten Peſikta ab, wo die Einzelauslegungen faſt in keiner Piska fehlen. Während man ferner in der Peſikta mit Ausnahme von ſehr wenigen Fällen ſobald die Proömien abgeſchloſſen ſind, längerer agadiſche Stücke, oder Excurſe nicht mehr antrifft, finden wir in Lev. r. auch hinter den Proömien oft im Verlaufe der Paraſcha und ſelbſt gegen das Ende derſelben lange agadiſche Stücke zuſammengeſtellt. Solche Stücke ſind oft an die vorhergehenden Theile ſehr loſe angereiht, vgl. ſchon im erſten Cap. das Stück מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם bis zum Schluſſe [2]) אבל לעתיד לבוא וגלה כבוד ה' וכו', oder im 4. Cap. das große Stück פעמים אמר דוד ברכי נפשי ה' (wofür Talm. b. Berach. 10 a wohl nicht die Quelle iſt). Manche derartige Stücke ſind oft von langem Umfange; der Verf. des Waj. r. hat ſie wohl ſchon in dieſer Geſtalt aus älteren, ihm vorgelegenen Deraſchot übernommen, ſo Cap. 13 das große Stück כל הנביאים ראו המלכיות בעיסקן וכו', Cap. 32 die ganze zweite Hälfte nach כד"א ודי' מספר בני ישראל כחול הים, wo überhaupt die Paraſcha urſprünglich geſchloſſen zu haben ſcheint. Cap. 34 enthält in dem großen Stücke אל תרי מצות עני קלה בעיניך eine fort-

[1]) Vgl. Cap. 3 zu והביאוה אל בני ארון, ebend. וקמץ וכו' מסלחה ולא כל סולחה וכו' u. ö.

[2]) Was noch in dieſem Cap. in unſeren Ausgaben weiter folgt, ebenſo das zwei Spalten lange Stück in Cap. 2 von ד"א אדם זה לשון חבה ab, desgleichen in Cap. 3 von שתי מנחות הן, iſt, wie ſchon Zunz a. a. O. S. 184 anmerkt, aus Tana debe Eliahu zugeſetzt. In der Venediger Ausg. (1545) ſtehen noch dieſe Capp. ohne die Zuſätze, die dort am Schluſſe des Waj. r. S. 134 a f. als נוסחא אחרינא abgedruckt ſind.

laufende Auslegung zu Jeſ. 58, entnommen vielleicht aus einer Deraſcha über die Haphtara des Verſöhnungstages.

Doch iſt durchgehends in Leviticus r. die Form der Peſikta aufrecht erhalten. Daß inmitten oder nach der Auslegung ſich wieder ein Proöm finden ſoll, — was häufiger in der Peſikta rabbati der Fall iſt [1]) — widerſpricht ganz der Anlage dieſer Midraſchim. Wenn Cap. 30 gegen Ende noch zwei Proömien folgen (ר' מני פתח כל עצמותי und ר' שמעון בן פזי פתח שמע בני וכו' ,תאמרנה וכו'), ſo dürfen wir annehmen, daß dieſe Stücke verſetzt ſind, wie auch in der Peſikta P. ולקחתם לכם in der Carmoly'ſchen HS. das Proöm des ר"ש בן פזי zu Anfang der Piska unter den übrigen Proömien ſteht, vgl. Buber z. St. (S. 185 a) Anm. 118. Cap. 32 hat entweder wie bereits bemerkt mit כד"א והי' ,מספר בני ישראל וכו' urſprünglich geſchloſſen oder die darauf folgende Entlehnnng aus der Peſikta (P. בשלח) von den Worten ר"א ויצא בן אשה ישראלית ה"ד גן נעול וכו' und der Paſſus am Schluß der Paraſcha ר"א ויצא וכו' ה"ד ושכבתי אני ואראה וכו' ſind ebenſo wie Cap. 22 gegen Ende ר"א איש איש מבני ישראל ה"ד עושה und Cap. 23 gegen Ende ר"א כמעשה ארץ מצרים משפט לעשוקים וכו', ה"ד ועין נואף וכו', mittels der Formel ה"ד angereihte Stellen, die inhaltlich ſehr wohl zu dem Thema der Paraſcha's paſſen.

Charakteriſtiſch wie das ſo häufig gebrauchte אסמכתא für für Bereſchit r. iſt die Anwendung von Sprichwörtern (במתלא אמרין, מתלא אמר) für Waj. r. Wir ſtellen hier folgende zuſammen Lev. r. Cap. 1 מתלא אמר רעה קניתי מח חסרתי. רעה חסרה מה קניתי. Cap. 3. במתלא אמרין ריזיף בריביתיה מאבד דיליה ודלא

[1]) Vgl. die neue Ausgabe der Peſikta rabbati von Friedmann (Wien 1880) P. v. S. 21 b, P. X S. 38 a ff. ꝛc. ꝛc. Friedmann, Einleitung S. 25 ſtellt ſehr entſchieden in Abrede, daß die Peſikta rab. jünger als die Peſikta de R. Kahana iſt. Aber trotz des apodictiſchen: הכעיין יכעיס, שאין לכל אלו הדברים שרש וענף, wofür F. uns die Beweiſe noch ſchuldig geblieben iſt, glauben wir doch mit Zunz und Buber für das höhere Alter der Peſikta d. R. K. eintreten zu können. Vgl. auch die Recenſion im 7. Hefte dieſes Jahrganges der Monatsſchr. (S. 328).

דיליה, ebend. במתלא אמרין גייפא בחזורין ומפלגא לבישא, ebend. במתלא אמרין דאגר גינה אכל ציפורין דאגר גינין ציפורין אכלין ליה (in Khl. r. zu $4,_6$ finden sich eingeschaltete erklärende Glossen für diese aus Lev. r. entlehnte Stelle), Cap. 4: במתלא אמר הן די תליא מרי זייניה, כולבא רעיה תלא קולתיה, Cap. 14: במתלא אמר אשתרי חד חבל אשתרי תרין חבילין, Cap. 15: במתלא אמרי דאכל בהדיא קורא ילקו בהדי קילא, Cap. 19: מתלא אמר גור טוב מכלב ביש לא תרבי, גור ביש מכלב ביש על אחת כמה וכמה.

Unser Midrasch, der für spätere Midraschim eine so ausgiebig benutzte Quelle geworden ist (vgl. Jg. 1879 S. 457 ff. über Schir ha-Schirim r. und Jg. 1880 S. 187 f. über Kohel. r.), ist aber selbst zum ganz großen Theile aus älteren Werken zusammengestellt. Wie der Autor des Waj. r. seine Quellen benutzt hat, sehen wir leicht an verschiedenen Paraschas. So bestehen Cap. 10 und Cap. 36 fast ganz aus größeren und kleineren Stellen, die aus der Pesikta, Bereschit r., und dem j. Talmud entlehnt sind. Es ist nämlich Cap. 10 das große Proöm über ψ $45,_8$ bis שכל הנביאים מתנבאים וכו' ואת נחמות כפולות וכו' נחמו ומנח aus der Pesikta P. נחמו S. 125 a entnommen, das Stück ששאל אל לבית דינו של מעלה וכו' bis א"ר זירא מלתא חדא שמעית aus P. שובה S. 163 b f; die Auslegung zu ואת הבגדים aus j. Joma VI S. 44 b. c; die Ausl. zu ואת שמן המשחה bis שמלכותם מלכות עולמים aus j. Schekalim VI. S. 49 c; das Stück zu ואת כל העדה הקהל אל פתח אהל מועד bis zum Schluß des Capitels (mit passender Umstellung) aus Gen. r. cap. 5.

Lev. r. Cap. 36 ist das Proöm über לפנים הארץ יסדת entlehnt aus Gen. r. Cap. 1 (vgl. oben S. 506); das Proöm über יד ליד לא ינקה רע bis שהרי הוא אומר וזכרתי את בריתי יעקב aus j. Sanh. X S. 27 d; der Passus אברהם לא ניצל מכבשן האש וכו' aus Gen. r. Cap. 63, das folgende Stück ולמה נאמרו אבות אחורנית וכו' aus Sifra z. St. (ed. Weiß S. 112 c) endlich der Schluß עד מתי זכות אבות קיימת wieder aus j. Sanh. X. S. 27 d.

Notiz.

Die ursprüngliche Aussprache des פ-Lautes im Hebräischen.

Hieronymus bemerkt in seinem Commentar zum B. Daniel 11, 45 ויטע אהל . אפדנו, daß die hebräische Sprache das harte p nicht hat, das פ vielmehr stets weich, wie das griechische φ ausgesprochen wird. Eine Ausnahme bildet nur das פ in dem Worte אפדנו, welches wie p ausgesprochen wird. Notandum est: P. litteram Hebraeus sermo non habet, sed pro ipso utuntur פ, cujus vim graecum φ sonat. In isto autem loco (אפדנו) apud Hebraeos scribitur quidem פ, sed legitur p. Diese Notiz ist noch wenig beachtet worden. Hieronymus spricht nicht von der älteren Zeit, sondern von seiner eigenen. Seine jüdischen Lehrer in Palästina haben also noch im vierten Jahrhundert das פ durchweg aspirirt ausgesprochen, sie kannten also noch nicht den Unterschied von dem פ mit Dagesch lene und dem פ Raphe.

Diese Seltsamkeit kann durch eine andere einigermaßen erklärt werden. Saadia bemerkt in seinem arabischen Commentar zum Buche Jezira Folgendes: „Manche Personen nehmen (im Hebräischen) 42 Buchstaben an. Sie fangen mit den 22 an, fügen hinzu die 7 doppelten (nämlich die aspirirt und nicht aspirirt klingenden Buchstaben ב, ג, ד, כ, פ, ר, ת nach der tiberiensischen Aussprache, nach welcher auch das ר einen doppelten Laut hatte), sie fügen noch hinzu die 7 Vocale, was 36 Laute ausmacht. Sie vermehren noch die Zahl durch das ץ und ט (nämlich nach der Aussprache des Arabischen mit einem diakritischen Punkt ṣ = Dhad und ṭ = Tha) und auch das פ wie in dem Worte אפרנו (mitgetheilt von Derenburg im Journal Asiatique Jg. 1870 p. 514 aus einem Ms.). Im Arabischen lautet der betreffende Passus: ויזדן אלצאד ואלטא

ואלפי כקולך אפדנו. So wird also auch von einer anderen Seite dieses פ als eine Ausnahme statuirt. Saadia widerlegt mit Recht diese sonderbare Zählungsweise der Buchstaben; er meint, die besonders nüancirte Aussprache einiger Buchstaben liege latent in denselben (אסתרק) und sie können nicht als besondere Laute gezählt werden. Von dem פ in אפדנו, das er ein hartes פ nennt, sagt er, es liege schon latent zwischen dem ב und dem dageschirten פ (אלצלבה בפיהא בין אלבי = ואמא אלפא ואלפי אלדגש).

Wir erfahren jedenfalls daraus, daß die besonders nüancirte Aussprache des פ in אפדנו im 10. Jahrhundert bekannt und auch Saadia nicht fremd war. Es ist keineswegs gleich dem dageschirten oder nicht aspirirten פ ausgesprochen worden, sondern als ein eigenthümlicher Laut zwischen b und p, denn es wird doch als besonderer Laut neben dem dageschirten פ aufgezählt. Wir sind zwar dadurch keineswegs besser orientirt über diesen Laut; aber es ist doch dadurch von zwei verschiedenen Seiten constatirt, daß das פ in אפדנו eine Ausnahme bildete. Damit ist aber auch jene oberflächliche Conjektur gerichtet, welche einen Grund für die Erscheinung aufstellt, daß in zwei alphabetischen Psalmen, 25 und 34, zum Schluß der alphabetisch akrostichischen Verse noch ein Vers mit פ angehängt ist: פדה אלהים und פֹּדֶה ה׳. Dieser Grund soll darin liegen, weil später zu dem ursprünglichen Buchstaben פ noch ein anders lautendes hinzugekommen sei, und man diesem zu Liebe noch einen Vers hinzugedichtet habe. Hieronymus belehrt uns aber, daß noch im vierten Jahrhundert das פ nur weich wie φ ausgesprochen worden ist, mit alleiniger Ausnahme im Worte אפדנו. Folglich war in dieser Zeit in Palästina wenigstens der Unterschied zwischen פ׳ דגש und פ׳ רפה unbekannt. Es wurde lediglich wie das arabische פ ausgesprochen, durchweg gleich f. Auch das ב wurde gleichmäßig ausgesprochen, dem ו ähnlich (wie im Spa-

nischen das b weich wie das v klingt). Es folgt aus der Ermahnung im Talmud, עשה כשרך auseinanderzuhalten, damit die beiden ב nicht in der Aussprache ineinanderfließen. Diese beiden Aspirate ב und כ haben also in alter Zeit nie ihre Aspiration eingebüßt, vielleicht hatten die anderen zwei Aspirate ג und ת früher auch nur einerlei Klang. Doch das nebenher, ebenso wie die sich dabei aufdrängende Wahrscheinlichkeit, daß die von den Tiberiensern unterschiedene zweierlei Aussprache des ר nicht ursprünglich ist.

Wichtiger ist die andere Frage: woher stammt der Brauch, die Aspiration (vorläufig) bei פ im Anfang des Wortes und der Silbe aufzuheben und es gleich p auszusprechen? Von den Arabern kann diese Nüancirung gewiß nicht herübergenommen sein, weil diese ihr פ stets aspirirt aussprechen und in Ermangelung des p-Lautes das ב dafür gebrauchen.

Man müßte also an syrischen Einfluß denken. Denn die Syrer unterschieden — wenigstens im siebenten Jahrhundert — die Aspirate ב, ג, ד, כ, פ, ת in Rukoch und Kuschoï, mit weicher und harter Aussprache und unterschieden sie durch diakritische Zeichen. Denn von Jakob von Edessa wird erzählt, daß er eine neue Bezeichnung angab, die Aspiration von der harten Aussprache der sechs Aspirata zu unterscheiden: „Er unterschied das Rukoch durch Punkte, welche unter die betreffenden Buchstaben gesetzt werden sollten" (Bar-Hebräus citirt von Abbé Martin Journal Asiatique 1869 I, p. 437). Allein die Ursprünglichkeit dieser Unterscheidung des Aspiraten פ im Syrischen ist sehr zweifelhaft. Denn dieser Punkt bildete eine der Divergenzen in der Aussprache der Buchstaben zwischen den morgenländischen und abendländischen Syrern. Bar-Hebräus referirt darüber: „Bei uns (den Abendländern) unterliegt das פ denselben Regeln wie die übrigen (ב, ג, ד, כ, ת) in Betreff des Rukoch; aber bei den Orientalen (מדינחיא) ist es nicht so. Im Anfang des Wortes

ist es immer hart (ברישׁ שמהא באמינו מקשיא) mit Ausnahme des Beispieles aus dem Exodus: "לא תבניהי כפסילתא" (Uebersetzung des V. לא תבנה אתו גזית). Und an einer anderen Stelle: „Wisse, daß bei den Morgenländern die Aussprache des פ nicht gleich ist den Uebrigen (Aspiraten)" (a. a. O. p. 476 fg. und Jahrg. 1872 I, p. 365.). Daselbst sind die Regeln für die nüancirte Aussprache bei Elias von Nisibis und Bar-Hebräus zusammengestellt. Die abendländischen Syrer kannten außerdem eine von Beiden verschiedene Aussprache für das griechische π (פה יונותיא). Daher erfand Jakob von Edessa ein eigenes diakritisches Zeichen für dieses π in griechischen Wörtern, um es sowohl von dem aspirirten, wie von dem harten פ zu unterscheiden.

Eine solche Divergenz in der Aussprache des פ bei den zwei syrischen Sekten kann nicht ursprünglich, sondern muß von fremdem Einfluß beherrscht sein. Die Syrer scheinen also auch ihr פ ursprünglich nur aspirirt ausgesprochen zu haben, gerade so wie die Araber und Juden. Sollten die Letzteren die Nüancirung von den Syrern entlehnt haben, als diese bereits bei ihnen eingeführt war? Es müßte also in der Nachbarschaft der abendländischen Syrer und in der nachtalmudischen Zeit geschehen sein. Denn in der talmudischen Periode wurde, wie nach Hieronymus angegeben ist, das hebräische פ immer nur wie φ ausgesprochen im Anfang Wortes und der Silben, wie in der Mitte (nach einer offenen Silbe) und am Ende des Wortes. Die Unterscheidung von ה רפה und פה דגוש würde also dem 7. oder 8. Jahrh. angehören.

Jedenfalls müssen die Juden das griechische π in den griechischen Lehnwörtern der Umgangssprache, wie z. B. [illegible] ק ausgesprochen haben, gerade wie die Syrer. Es lohnt sich für die Grammatiker, diesem Punkte über die ursprüngliche Aussprache der Aspirata im Hebräischen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Recenſion.

Die Dikduke hateamim des Ahron ben Moſcheh ben Aſcher und andere alte grammatiſch-maſſoretiſche Lehrſtücke zum erſten Male vollſtändig u. ſ. w. herausgegeben von S. Baer und H. L. Strack. Leipzig, Verlag von L. Fernau 1879.

Das vorſtehende Buch hat einen doppelten Werth für uns. s zeigt uns erſtens alte Ueberlieferungen oder Feſtſtellungen inſichtlich des Bibeltextes, und bietet zweitens einen anſehnlichen, echt intereſſanten Beitrag zur älteſten Geſchichte der hebräiſchen Sprachlehre. Es ſind zwar ältere Anſätze zu grammatiſchen und aſſoretiſchen Notizen in Miſchnah, Talmud und Midraſch reich- ch vorhanden; allein die grammatiſchen Bemerkungen treten aſelbſt nur vereinzelt und gelegentlich auf [1]) und eigene maſſo- tiſche Zuſammenſtellungen, an denen es ſchon im Talmud nicht anz fehlt (Megillah 25 b; Nedar. 37 a; Kidd. 30 a) ſind von geringem Umfange und theilweiſe ſo allgemein gehalten, daß e noch weit entfernt ſind von dem in der gegenwärtigen Schrift ervortretenden Verſuche, eine der Sprachlehre und Textbeſtim- ung ausſchließend gewidmete Zuſammenſtellung zu geben. Die bei einander glücklich ergänzenden Herausgeber haben ſich das erdienſt erworben, die unter dem Namen des Ahron ben ſcher bekannte grammatiſch-maſſoretiſche Abhandlung durch ie kritiſch geſichtete, aus Handſchriften bereicherte und um

[1]) Eine geordnete Sammlung derſelben liefert Berliner in ſeinen iträgen zur hebräiſchen Grammatik in Talmud und Midraſch, Berlin 79.

einige verwandte Stücke vermehrte Ausgabe einem größe
Kreise hebräisch Lesender zugänglich gemacht zu haben. Bis
war man auf die äußerst seltene erste Ausgabe der rabbinisch
Bibel (vollendet in Venedig am 27. Kislew 5278 = 1517) a
gewiesen, deren zweiter Band unter Anderem einen Theil
דקדוקי המעמים weder correct noch geordnet als Anhang enthä
Die verdienstliche Ausgabe einer anderen ebenfalls unvollstän
gen Recension des Werkes aus einer Handschrift Luzzatto'
welche unter dem Titel קונטרס המסורת in Tübingen 1866
werthvollen Zuthaten von Leopold Dukes besorgt word
ist, machte den in der handschriftlichen Quelle vorhanden
Theil allerdings zugänglich, bedurfte aber immer noch der
gänzung und Vergleichung mit jener ersten Edition. In
vorliegenden Ausgabe findet der Leser alle Theile vereinigt
überdies Vieles zum ersten Male aus Handschriften veröffentlic
das Gegebene seinem Wortlaute nach geprüft und berichtigt,
terhalb des Textes aber, von einander gesondert, den Nachw
der Quellen (Q), einen Commentar (C) für schwierige Stell
und Ausdrücke, und die Angabe der Varianten (V).

Die zwei Herausgeber haben ihre Arbeit so unter sich
theilt, daß Prof. Strack eine Menge handschriftlichen Ma
rials, das er in Petersburg und in der Krim gesammelt ha
einlieferte, die Einleitung ausarbeitete und Nachträge und
gister übernahm, während Dr. Baer den Text im Einzeln
feststellte und die erklärenden Anmerkungen sowie das Verzei
niß der Varianten verfaßte. Die Reihenfolge der aus Dru
werken und Handschriften zusammengetragenen Lehrstücke muß
die Herausgeber bei dem Mangel aller Uebereinstimmung
den Quellen, so weit es anging, dem Inhalte gemäß feststel
während sie das Uebrige in den Anhang verwiesen. Das
riantenverzeichniß aber konnte bei der Menge der verglich
Quellen allerdings nur mit Auswahl gegeben werden. Wo

h der hergeſtellte Text das Ziel vollſtändiger Verſtändlichkeit cht erreicht hat, wie dies an manchen Stellen unter vollſtän-gem Schweigen des Commentars der Fall iſt, da hätte doch ohl der Leſer durch möglichſt vollſtändige Angaben in den Stand r Selbſthülfe geſetzt werden müſſen.

Die werthvolle Einleitung handelt nach den erſten noth-ndigen Angaben im zweiten Abſchnitte von Ahron b. ſcher, deſſen Lebenszeit in den Anfang des zehnten Jahr-nderts geſetzt wird; von den angeführten drei Beweisgründen . XI) iſt die Bekämpfung durch Saadia jedenfalls zwingend. . will dem Herausgeber dieſer Monatsſchrift nicht beiſtimmen, ß B. Aſcher Karäer geweſen, glaubt vielmehr an verſchiedenen ichen den Rabbaniten zu erkennen. Unter den für den Aus-uck משכיל angeführten nichtkaräiſchen Schriftſtellern vermißt f. den wichtigſten, den für alle Späteren als direkte oder indirekte uelle dienenden Menachem Ibn Saruk[1]). — Im drit-n Abſchnitte der Einleitung über die Autorſchaft der vorliegen-n Schrift werden einzelne Stücke nach den Angaben Jacob appir's dem Moſcheh ben Aſcher zugeſchrieben (S. VI). Ständen dies ſonſt feſt, ſo ließe ſich dem im Anfange § 70 (S. 57) in cod. A befindlichen Verſe ואת התורה אשר שם משה לפני בני ישר (5 Moſ. 4, 44) eine witzige Anſpielung

[1]) Vgl. Roſin, Samuel ben Mëir als Schrifterklärer S. 66 A. 1. Die von Strack angeführten Ausdrücke (S. XIV) ſind übrigens ſehr unterſcheiden. והמשכילים יזהירו וגו bei Abraham Ibn Daud hier § 1 Z. 4 iſt direkt aus Dan. 12, 3 entlehnt, wie in Bezug auf tere Stelle ſchon in den Nachträgen S. 81 richtig bemerkt wird. Das Schluſſe einer nicht gemeinverſtändlichen Erörterung übliche והמשכילים (S. 2 Z. 13; S. 10 Z. 14; S. 11 Z. 19; S. 61 Z. 11) ſtammt nfalls direkt aus Dan. 12, 10. Nur das eine wichtige Erörterung ein-nde und feierliche והמשכילים יבינו und verwandte Wendungen ſind nthümlicher Art und bei Samuel b. Mëir und AA. auf nachem Ibn Saruk in der von mir a. a. O. nachgewieſenen zurückzuführen.

auf Moſcheh ben Aſcher beilegen; denn in der That paſ
dieſer entbehrliche und in den anderen Quellen fehlende Ver
ſonſt nicht als Ueberſchrift des Ganzen, da ſchon nach dem erſte
darauf folgenden Satze die Beſprechung der übrigen bibliſche
Bücher mit Joſua beginnt. — Ein anderer Abſchnitt, der i
der rabbiniſchen Bibel von 1517 in Ben Aſchers Dikduke ha
teamim iſt aufgenommen worden, wird ſeines jüngern Urſprun
ges wegen ausgeſchloſſen (S. XVI f.). Dagegen wird nachge
wieſen, welche Stücke die anderweitig bezeugten Anſichten Be
Aſcher's enthalten und ihm unbedenklich zugeſprochen werde
können (S. XVII, 3) und welche Stücke den eben genannte
gleichzuſtellen verſtattet iſt (S. XVII, 4). Im vierten Abſchnitt
der Einleitung (S. XVIII ff.) endlich werden die 4 Druckwerk
und 20 Handſchriften aufgezählt und charakteriſirt, welche de
neuen Ausgabe zu Grunde liegen, unter Angabe des Inhalt
und der Reihenfolge der in Betracht kommenden Lehrſtücke un
Mittheilung intereſſanter Partien aus den Handſchriften. Nac
Beendigung der Einleitung wird eine kurze Ueberſicht des In
halts gegeben, worauf dann der Text mit den durch Zahlen un
Buchſtaben kenntlich unterſchiedenen drei Arten von Anmerkun
gen von S. 1—77 folgt. Zum Schluſſe füllen Nachträge vo
S. 78—86 und drei Regiſter von S. 87—95 den Reſt de
Buches.

Die Aufgabe, welche die Herausgeber ſich geſtellt habe
durch gegenſeitige Ergänzung und Berichtigung einer anſehnliche
Menge handſchriftlicher Quellen und gedruckter Sammlunge
einen lesbaren Text des Ben Aſcher zugeſchriebenen Werkes mi
den erforderlichen Nachweiſungen zu liefern, haben dieſelben i
der Hauptſache vorzüglich gelöſt. Das nunmehr zugänglich
alte Schriftwerk verdient es von jedem des Hebräiſchen kundige
Theologen angeſchafft und ſtudirt zu werden.

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen wollen wir, ſo weit der Raum es geſtattet, einige Einzelheiten ins Auge faſſen.

Eine Probe gewiſſenhafter Sorgfalt zeigt die Berichtigung und Ordnung der §§ 73—76 (S. 65 ff.), deren bisherige Geſtalt der beſſernden Hand eines Sachkundigen durchaus bedurfte. Gelungen iſt die Emendation S. 36 Z. 7 und ſcharfſinnig ſind einzelne Erklärungen des dunklen § 15 (S. 15), deſſen durchgängiges Verſtändniß freilich dadurch nicht vermittelt worden iſt; bis dieſes erzielt iſt, harret manche der gegebenen Einzelerklärungen noch der Beſtätigung. In unglücklicher Stunde ſind die „12 (!) Planetenſphären" dem Commentator (S. 17 Anm. e) aufgegangen; יב מזלות ſind bekanntlich die 12 Sternbilder des Thierkreiſes. Für die vulgäre Bezeichnung Jad hachafakah (S. IX A. 7) war der von Maimonides ſelbſt gewählte Name Miſchneh torah zu ſetzen, da bekanntlich jene Bezeichnung nur aus einer witzigen Beziehung von 5 Moſ. 34, 12 auf das aus 14 (יד) Büchern beſtehende Werk hervorgegangen iſt. — S. 16 Z. 9. 10 ſind die unerklärlichen Worte והטעם מרם משרת והרכה מאד מעולה bei richtiger Wortabtheilung ſogleich klar; ſie heißen והטעם מהמשרתו הרכה מאד מעולה und bedeuten: der trennende Accent (טעם) ſteht bei weitem höher als der dazu gehörige verbindende. — Dann Z. 10 iſt נעיא aus נעים verderbt; נעים בנעימה בלשון וחיך bildet ein Wortſpiel und heißt: der trennende Accent iſt lieblich in ſeiner aus Zunge und Gaumen kommenden Melodie. — S. 18 Z. 6 kann nicht, wie daſ. Anm. h und i geſchieht, erklärt werden, da Klein-Teliſcha servus iſt, alſo nicht dahin gehört, und überdies bei unſerem Autor nicht Teliſcha, ſondern תרסא heißt (S. 17 Z. 5; S. 19 Z. 5). Der Sinn der dunkeln Stelle läßt ſich aber anders erklären. Sie lautet: שביעיה הוא תלשא, בשתי מעמים חשה, לפנים ולאחור נשה und der Sinn iſt: „ſiebentens Teliſcha, mit zwei Schritten (des die Accente einübenden Lehrers, der dies Signal giebt; vgl.

Anm. a) schnell gesprochen, tritt vorn (לפנים) ans Wort mit dem nach dem Wortende (לאחור) gerichteten Unterstriche." Die dann folgende Strophe, wozu in AA. k und l nur Worterklärungen gegeben werden, bedarf gleichfalls der Erläuterung. Ihr Wortlaut ist: שמיני הוא טרס, נדחה בשתי אצבעות בפרס, אחד באחד בקרס, מחובר בלי הרס, Sinn: „Der achte Disjunktiv ist Teres, abgeschnellt mit zwei Fingern, die man aufreißt, nachdem ein Finger an den andern (etwa der Zeigefinger an den Daumen) in Form einer Schleife fest ohne Zwischenraum gelegt worden ist." Die Rede ist wiederum von den aus Petachja's סבוב (ed. Altona fol. 6a) bekannten Fingerzeichen des Lehrers. — S. 30 Z. 11 ist das Wort כ״ף ausgefallen; es muß offenbar heißen וכל כ״ף אחר ויהי רפי לעולם; vgl. Ibn Balam's טעמי המקרא ed. Paris 2 b Z. 4: ויש כפי״ן הבאות אחר ויהי בראש התיבה. — S. 35 Z. 13 heißt es vom hebräischen Futur: וכאשר תהיה מחוה ומדמה תאמר ידבר ידברו תדברנה. Die unter i gegebene Erklärung für מחוה ומדמה „erzählend und vergleichend" ist in Bezug auf das zweite Wort hier jedenfalls nicht passend; eher: „aussagend (Indikativ) und vermuthend (also nicht thatsächlich, sondern etwa Potentialis oder Wunschform)".

Eine gewisse Ungleichheit in der Behandlung dunkler Stellen wird vielleicht den Anfänger zuweilen irre machen. Die in den Nachträgen (S. 86 Z. 13—15. 28. 29) gegebenen Erklärungen setzen Leser voraus, für die der den Text begleitende Commentar durchaus unzureichend ist, da hier nur minder bekannte Ausdrücke und Dinge, und zwar unvollständig erläutert werden. Einen ausdrücklichen Hinweis auf die Unverständlichkeit des Textes enthält der Commentar nur an Einer Stelle (S. 60 Anm. h). Hierdurch kann der minder eingeweihte Leser leicht zu der Meinung verleitet werden, alles Andere sei entweder vollständig erläutert oder gar nicht schwierig. Allerdings ist die richtige Grenze für das Nothwendige und Entbehrliche hierbei zu finden

und feſtzuhalten nicht leicht; aber es war z. B. nicht ſchwer, zu S. 2 Z. 7 in Anm. e hinzuzufügen, daß bei der daſelbſt gegebenen Erklärung das Wort והנקוד in Z. 8 unpaſſend bleibe oder הנקוד lauten müſſe. Ebenſo konnte S. 3 Anm. f der Ausdruck לחדך בגרון ממרחק gelegentlich erläutert werden. Auch was בפרים S. 4 Z. 8 heiße, war anzugeben nicht überflüſſig.

Bei den Schwierigkeiten, die das Verſtändniß des Buches manchem Leſer wohl bereiten wird, ſind vielleicht noch einige ungezwungene Erklärungen und Emendationen bei dieſer Gelegenheit erwünſcht. Einleitung S. X Z. 25 erledigt ſich die richtig durch sic angedeutete Schwierigkeit, wenn man lieſt על פי כ"י כיד אלהי המובה עלי, wobei die Abbreviatur für כתב יד (כ"י) wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem vorangehenden und dem Anfange des nachfolgenden Wortes (פי כי כיד) ausgefallen ſein mag. — S. XI Z. 24 l. וכמוהו ת"ו תלפיה; auch וכמ für das hdſchr. כמו genügt noch nicht, da eben ſchon die Anwendung auf das zu beſprechende Wort erfolgt. — S. 3 Z. 8 heißen die Buchſtaben בגד כפרת inſofern רחבות ידים, als ſie zahlreiche Verwendung im Hebräiſchen finden, alſo oft vorkommen. Was aber dann weiter folgt, והנה מאירות עינים וגו' iſt nicht in gleicher Weiſe beſtimmt zu deuten, ſondern dient nur zur Verherrlichung der nach der Ueberzeugung des Vf. von Gott ſelbſt offenbarten Buchſtaben des hebräiſchen Alphabets. Waren ja in dem unſerem Verf. wohlbekannten „Buche der Weltgeſtaltung" (ספר יצירה) den Buchſtaben neben den Zahlen göttlicher Urſprung und eine die Welt herſtellende Wunderkraft beigelegt worden! So kehrt denn das Lob der hebräiſchen Buchſtaben in jeder Gruppirung derſelben in unſerer Schrift wieder. Nichts gleicht ihnen an Koſtbarkeit und Werth, an erfreuender Schönheit, leuchtender Klarheit, wohllautendem Klange, an belebender Wirkung, aufrichtender Kraft, an nährendem Gehalt, förderlicher Belehrung (S. 3 Z. 4. 8. 9. 11—13 u. ſonſt).

Vom Himmel ſind ſie als ein Geſchenk Gottes durch Moſeh in unſern Beſitz gelangt (S. 3 Z. 4—5. 13; S. 4 Z. 14; S. 5 Z. 9 u. ſ. w.). Die aus dieſer Anſchauung quellende Begeiſterung iſt unverkennbar, die denn auch den Worten ſtellenweiſe einen außerordentlichen Schwung verleiht. Sie bildet darum auch den Schlüſſel zur Löſung eines uns hier begegnenden Räthſels, der poetiſchen Form nämlich für die Darſtellung ſo nüchterner Disciplinen, wie Grammatik und Maſſorah es ſind. Nichts iſt erklärlicher, als daß dieſe Form manchen Leſer befremdet, abgeſtoßen oder zu wegwerfenden Aeußerungen veranlaßt hat; aber dem von religiöſer Begeiſterung erfüllten Vf. iſt die poetiſche Faſſung ſeiner Worte durchaus natürlich und geradezu Bedürfniß. Das begeiſterte Lob breitet ſich dann auch über Alles, was mit dem Buchſtabentexte der heiligen Schrift zuſammenhängt, über die Vocale (§ 10; S. 11) und Accente (§ 16, 17; S. 16, 17). — Daneben iſt indeſſen eine beſtimmte Bedeutung in manchen Wendungen zu erkennen. So iſt S. 5 Z. 8 וכתם נפלא הוא in Anm. b richtig auf die Verwendung der Buchſtaben אוריה zur Bildung der bekannten Gottesnamen bezogen. Es muß nur noch hinzugefügt werden, daß das Wort הוא auf das vorangehende סודם geht und hiernach die zwei Sätze כי סודם מופלא וכתם הוא נפלא beſagen: das Geheimniß der Gottesbuchſtaben אוריה ſei erſtens verborgen (מופלא) und zweitens erhaben oder wunderbar (נפלא). — Daſ. Z. 17 נרמה hat das in Z. 16 vorangehende כתב zum Subject und die Stelle will in der begeiſterten Weiſe des Vf. ſagen: Ein ſchön geſchriebener, mit Vocalen und Accenten ausgeſtatteter Bibeltext gleiche einem üppig gewachſenen Baume, mit Aeſten, Zweigen und Schößlingen nach allen Richtungen anmuthig ausgebreitet. — S. 7 Z. 12 heißt אם יהיה לפניהם רגש: „wenn auf ſie Dageſch folgt, wie S. 18 Z. 8 und לפניה S. 22 Z. 9 in gleicher Bedeutung gebraucht werden; erſt an letztgenannter Stelle wird die für den gewöhnli-

chen Leſer ſicherlich nothwendige Erklärung in Anm. a ausgeſprochen. Daß daneben לאחור (S. 18 Z. 6), wie oben erklärt worden, in gleicher Bedeutung vorkommt — neben der entgegengeſetzten Bedeutung S. 17 Z. 11 — liefert ein Zeugniß mehr für meinen Nachweis einer gleichen Erſcheinung bei Samuel ben Mëir [1]). — S. 9 Z. 13 iſt האבר für das richtige הדבר verſchrieben. — S. 44 Z. 12 fehlt מה hinter אלא und muß das Komma hinter בתורה getilgt werden; es muß alſo heißen: אלא מה שכתוב משה רביט בתורה ומה שכתבו הנביאים בשאר הספרים כשכתבום על כינוי כתבום, d. h. was Moſeh in der Thora und die Propheten in den andern Büchern geſchrieben haben, ſchrieben ſie von vorn herein in beſſernder Umſchreibung. — S. 47 Z. 7 lies: שנים יש בתורה בבהעלותך; in Ed. Ven. ſteht in der That שנים יש בתורה, nur fehlt dort wiederum בבהעלותך; auch hier Z. 8 erſcheint שנים בתורה als Wiederholung aus dem Frühern. — S. 73 Z. 8 lies: בר מן חד. משמט צדק.

Zu den in den „Nachträgen" gegebenen Fehlerverbeſſerungen wären etwa noch folgende hinzuzufügen: S. XXXIV A. 35 lies: „T 9 und 14", da Nehemia, Sohn des älteren Aſcher, ſich S. 79 ſchon Z. 1 und 4 ebenſo findet, wie in dem folgenden Stücke Z. 21. — S. 42 Z. 2 lies יב, nicht יג; Z. 18 iſt hinter ליד noch ליח hinzuzufügen. — S. 44 Z. 4 lies כ, ו, nicht ב, ו. — S. 95 im Regiſter unter P i n c h a s lies 14 e, nicht 11 e.

Eines der aufgenommenen Lehrſtücke weiſt entweder auf einen Ausfall mehrerer vorangegangenen Stücke oder auf eine unvollſtändige Herübernahme aus einem anderen Werke hin. Der § 65 (S. 53) nämlich bildet nach ſeinen Anfangsworten den Schluß zu einer Reihe von Lehrſtücken, in denen eine Anzahl maſſoretiſcher Erſcheinungen motivirt worden ſind und zwar

---

[1]) R o ſ i n, Samuel b. Mëir als Schrifterklärer S. 157 zu dem Worte לפנינו.

nicht allein כתיב ולא קרי und קרי ולא כתיב, von denen die vorangehenden § 63 und § 64 in der That handeln, ſondern auch נכתב דכר ונקרא אחר, חסר ויתיר u. ſ. w., — Erſcheinungen alſo, deren Gründe in vorliegender Sammlung nirgends erörtert worden ſind.

So wird die ſchon ihres Alters und ihrer Eigenthümlichkeiten wegen den Forſchertrieb reizende Schrift denkende Leſer zu weiteren Bemerkungen in erwünſchteſter Weiſe anregen. Das Verdienſt der Anregung verbleibt den Herausgebern, die mit ſo vieler Liebe, Mühe und Sachkenntniß das vorliegende Buch bearbeitet und zugänglich gemacht haben. Dank gebührt auch dem Verleger, der für eine ſchöne und würdige Ausſtattung beſtens geſorgt hat.

Breslau, Oktober 1881.

Dr. David Roſin.

Berichtigung.

Zu der im Supplement zu Tosefta p. XLVIII gegebenen Variante habe ich Folgendes nachzutragen: Die Variante הואל ומסתכנין ist auch in Alfasi erwähnt und bekräftigt sie Nachmani im Milchamot durch R. Hai, vgl. Graetz Geschichte IV p. 465, der auf die Corruptel im Jeruschalmi hinweist ומתכנסין für ומסתכנין. Auch der gelehrte Herr Halberstamm in Bielitz schreibt mir, daß er aus den genannten Gründen die L.A. ומסתכנין für die richtige hält; er verweist auf die Zuschrift הגשר, Jahrg. 1865 S. 15.

Wenn ich mich für die L.A. der Erf. Handsch. entschieden, so leiteten mich hierbei folgende Erwägungen:

1) Der Ausdruck מקום שנכנסין, wäre der Gegensatz שעת הסכנה, so hätte בזמן stehen müssen, wie in der Gemara.

2) Wenn von שעת הסכנה die Rede sein soll, so ist es befremdend, warum dann von Dorfbewohnern und nicht allgemein die Halacha ausgesprochen ist, überhaupt hätte dann bei jeder anderen Halacha ebensogut von שעת הסכנה dort gesprochen werden müssen, während doch das selbstverständlich war, wie es Tos. p. 4 heißt אין שעת הסכנה ראויה. Im Jeruschalmi glaube ich eine Stütze zu haben für ומתכנסין. Dort wird meiner Ansicht nach die L.A. ומסתכנין verworfen, weil dann das Lesen der Megillah überhaupt ausfiele, vgl. R. S. Margolit im מה פראנים, der Schwierigkeii hat, diese Frage zu lösen. Ich denke mir das Verhältniß der Stellen zu einander folgender Weise. Die Stelle in Mischna Megilla 5 ist aus unserer Tosefstastelle gekürzt, was auch beweist, daß nicht מסתכנין gestanden, denn sonst hätte das Wesentliche nicht weg bleiben konnen. In einigen Exemplaren

stand מסתכנין und darum entstand die in Gemara citirte Boraita und man mußte dann um den Widerspruch zu lösen, zur Annahme greifen הא ר' יהודה הא ר' יוסי בר' יהודה. Ursprünglich war aber ein solcher Widerspruch nicht vorhanden. —

Nachzutragen wäre im Register II אריוס 376_{30}; in III. איספמיא 399_{20} התלוח 642_{8}, zu רומש noch hinzuzufügen 469_{32}.

Dr. Zuckermandel.

Ankündigung.

Die „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" vom verewigten Direktor Dr. Zacharias Frankel 1852 ins Leben gerufen, besteht bereits drei Decennien und hat ihre Aufgabe, wissenschaftliche Forschungen auf dem Gebiete des Judenthums, seiner Geschichte und Literatur anzuregen, zu fördern und zu verbreiten, nach vielen Seiten erfüllt. Die bei ihrer Gründung älteren Mitarbeiter sind meistentheils dahingegangen, und die jüngeren stehen an der Grenze des Alters. Zu diesen gehöre ich, der Unterzeichnete. Nachdem ich im Jahre 1869 die Redaktion der „Monatsschrift" übernommen, habe ich sie seither allein unter bisweilen recht ungünstigen Umständen fortgeführt. Gegenwärtig jedoch machen es mir zunehmende Berufsgeschäfte, wie anderweitige literarische Arbeiten nicht mehr möglich, allein den Redactionspflichten so voll, wie bisher, nachzukommen. Ueberdies erachtete ich es auch sonst an der Zeit, durch Heranziehung jugendlicher Kräfte der „Monatsschrift" neue Frische und Reg-

samkeit zuzuführen. Es ist daher sehr erfreulich für mich, daß sich eine junge, bewährte Kraft hat gewinnen lassen, mit in die Redaktion einzutreten,

Herr Rabbiner Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Indem ich diese Aenderung in den Verhältnissen der Redaction der „Monatsschrift" hierdurch zur Kenntniß der geehrten Herren Mitarbeiter und Leser bringe, bemerke ich zugleich, daß die Tendenz der „Monatsschrift" dadurch keine Veränderung erleiden wird. Der Herr Mitredakteur ist damit völlig einverstanden, daß mit Ausschluß von Tagesfragen, deren Erörterung anderen Journalen überlassen bleiben mag, wissenschaftliche Forschungen auf jüdisch-literarischem Gebiete ohne Rücksicht auf irgend einen Parteistandpunkt in die „Monatsschrift" aufzunehmen seien.

Der Titel bleibt im Wesentlichen derselbe und erhält nur den Zusatz:

fortgesetzt von Professor Dr. H. Graetz
und Rabbiner Dr. P. F. Frankl.

Ich ersuche die geehrten Herren Mitarbeiter, der „Monatsschrift" auch fortan, wie bisher, ihre Unterstützung zuzuwenden. Ihre Arbeiten in Originalartikeln, Notizen oder Recensionen wollen sie entweder dem Unterzeichneten oder Herrn Dr. Frankl (Berlin C, Heiligegeist-Straße 49) gefälligst zugehen lassen. Die „Monatsschrift" dürfte in den Stand gesetzt sein, gediegene Arbeiten mit 30 Mark pro Bogen zu honoriren.

Breslau, im Oktober 1881.

Prof. Graetz,
Redakteur.

Inserate.

Eine, die Gesammtinteressen der jüdischen Kantoren, Religionslehrer, Cultusbeamten ꝛc. wahrnehmende Wochenschrift ist

„Der jüdische Kantor".

Gemäßigte Tendenzen befolgend, besteht sein Inhalt in gediegenen Leitartikeln, Correspondenzen jeglicher Art, wissenschaftlichen Artikeln, vermischten Nachrichten und Inseraten aus allen Theilen Deutschlands und Oesterreich-Ungarns.

Man abonnirt auf den

„Jüdischen Kantor"

zum Preise von **2,00 Mark** pro Quartal bei allen Postanstalten des deutschen Reiches; zum Preise von **2,50 Mark** pro Quartal bei allen ausländischen Postanstalten. Für Oesterreich **1 Fl. 20 Kr.**

Für Rußland ist **„der Jüdische Kantor"** durch die unterzeichnete Expedition für den Abonnementspreis von **1 Rubel** vierteljährlich excl. des Portos zu beziehen.

Insertionskosten betragen die 3 gespaltene Corpuszeile oder deren Raum **20 Pf.** Kantoren genießen 50% Rabatt.

Bromberg, im November 1881.

Die Expedition des „jüdischen Kantor".

Die nachstehenden als vorzüglich anerkannten Werke bringen wir hiermit in empfehlende Erinnerung und sind dieselben durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Levy, Dr. J. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums 2 Auflage. 2 Bände. 4. broch. Preis 8 M.

Philippson, Dr. L. Siloah. Eine Auswahl von Predigten, sowie zur Erläuterung, besonders zum Vorlesen in Synagogen, die des Redners ermangeln. 8 Bde. gr. 8. broch. 9 M.

Frank, Dr. Ludw. Aug. Nach Jerusalem. Eine Reise durch Griechenland, Kleinasien, Syrien und Palästina. 2 Bde. 8. broch. 4 M.

Leipzig. **Baumgärtner's Buchhandlung.**

Abhandlungen.

Die jüdiſchen Steinſarkophage in Paläſtina.

In dem Doppelhefte der Zeitſchrift des Paläſtina-Vereins (1881, 1—2 S. 9 fg.) giebt Herr Licentiat Victor Schultze einen Ueberblick über die ſeit zwei Decennien im heiligen Lande aufgefundenen Kalkſtein-Sarkophage, deren jüdiſche Provenienz nicht zweifelhaft iſt. Bisher iſt dieſer Gegenſtand nur gelegentlich und ſporadiſch behandelt worden; er verdient aber eine eingehende Unterſuchung. Die Zahl ſolcher Funde beläuft ſich gegenwärtig auf 300. Sie haben zum Theil griechiſche oder hebräiſche Namensinſchriften oder gemiſcht. Die jetzt entzifferten Namen lauten, griechiſch männliche: *Ιαειρος Ιωανου, Ιωσηπος Ιαειρου*, weibliche: *Βερνικη* oder *Βερνικης*, *Πωλλα* (Paulla), hebräiſch: יהוחנן, יהוסף, auch יהוסף בר יהוחנן; gemiſcht *Πτολμα* und zwei noch nicht befriedigend entzifferte hebr. Wörter. Die größte Zahl dieſer Sarkophage fand man in der Nähe Jeruſalems, im Kidron-Thale, auf dem Oelberge und auch im Nordweſten der Stadt, in der neuen ruſſiſchen Vorſtadt, vereinzelte auch bei Lydda und Jaffa. Das Merk-

würdige an diesen Sarkophagen ist ihre Winzigkeit. Nicht ein einziger hat Menschenmaß. Die Länge der kürzlich in Jerusalem aufgefundenen Exemplare bewegt sich zwischen 35 und 80 Millimeter; die Breite ist selbstverständlich noch kleiner. Man hat sie daher Anfangs als Cassetten angesehen. Da man aber darin Reste verwester Knochen gefunden hat, so ist es nicht zweifelhaft, daß sie zur Aufnahme von Leichen gedient haben, mit einem Worte, daß es Särge sind. Sie bestehen aus einem Behälter, Arka, welcher auf kurzen, stämmigen Füßen ruht, und einem Deckel, der entweder platt oder halbcylindrisch oder prismatisch gebildet ist.

An der äußeren Fläche sind Verzierungen angebracht, Linearfiguren oder Rosetten (vgl. die schönen Abbildungen in Revue Archéologique 1873 I, p. 401, 406, 413). Die äußere Decoration zeigt Aehnlichkeit mit einem in Alexandrien gefundenen Sarg, welche Collucci-Bey beschrieben hat (das. II, p. 303).

Wozu mögen diese kleinen Särge ursprünglich gedient haben? Daß diese große Zahl nur Särge für Kinderleichen gewesen sein soll, ist durchaus nicht anzunehmen. Zumal einige griechische Inschriften haben und also darauf hinweisen, daß sie aus einem griechisch redenden Lande und wahrscheinlich, nach der Decoration zu urtheilen, aus Alexandrien nach dem heiligen Lande transportirt worden sind. Zwei haltbare Erklärungen sind für den Gebrauch dieser Särge gegeben worden, die eine, daß sie Gebeine verwester Leichen enthalten haben, welche aus dem Auslande transportirt worden seien, und die andere, daß sie Palästina selbst angehört haben. Diese letzte Erklärung stellt Herr de Saulcy auf: Die Leichen, welche in einem einer Familie angehörenden Grabgewölbe beigesetzt waren, mußten mit der Zeit anderen hinzugekommenen Raum machen, die Gewölbe, wenn noch so groß angelegt, mußten mit der Zeit für die Generationen

enge werden. Daher hat man wohl die Gebeine in kleine teinsärge gelegt, etwa wie die Urnen der Heiden, entweder auf n Boden der Grabeskammern oder in Nischen an den Wänden tergebracht (vgl. das. I, p. 399). Die letzte Erklärung hat r die Thatsache gegen sich, daß man diese Steinsärge meistens ht in größerer Zahl zusammen, sondern nur vereinzelt in lienhöhlen gefunden hat. Sie können daher schwerlich sämmt- in einem Grabgewölbe gestanden haben. — So lange man iglich auf diese Funde angewiesen ist, wird man nicht über Vermuthung über ihren ursprünglichen Gebrauch hinaus- nmen. Zieht man aber die talmudische Archäologie zu Rathe, erhält man Gewißheit darüber. Auch das chronologische Mo- nt kann dadurch ermittelt werden.

Zunächst kann daraus constatirt werden, daß neben Holz- gen auch Steinsärge in Gebrauch waren [1]). Es ist h angegeben, daß Steinsärge in Felsen eingesetzt und mit em Deckel versehen waren [2]). Die Beschaffenheit solcher rge beschreibt die Mischnah: entweder unten breit und oben e oder umgekehrt oder von gleicher Dimension, die Confi- ation entweder gleich einem Koffer oder gleichmäßig gleich m Kasten [3]). Von diesen in der Figur verschiedenen Stein-

[1]) Tosephta Oholot II, 3 (ed. Zuckm. 598): ואיזהו מרז שיש לו רקב הנקבר ערום בארון של אבן על גבי הרצפה ועל גבי טבלה של שיש . . . אין לו הנקבר בכסותו ובארון של עץ. Babli Nidda p. 17 b, r p. 51 a, in Jeruſ. ibid. p. 56 b ist die L.A. verdorben: מת שנקבר ערום בארון של שיש או ע"ג רצפה של א.

[2]) T. das. IX, 7 (607): ארון שהוא חקוק בסלע ומכוסה הנוגע בה בכל מקום.

[3]) Mischna Oholot IX, 15: ארון שהיא רחבה מלמטן וצרה מלמעלן . . רחבה מלמעלן וצרה מלמטן . . . היתה שוה . . . העשויה כמין קמטרא כמין גלוסקומא. Die Fremdwörter קמטרא, griechich κάμπτρα, fert, גלוסקומא auch öfter unter der Form דלוסקומא = γλωσσόμον, Kasten In Tosephta (IX, 7) fehlt die Beschreibung der Beschaffenheit in der Figur. Nur zuletzt ist angegeben: העשויה כמין

särgen wird bestimmt, ob die Umgebung davon levitisch verun reinigt wird. Daraus folgt, daß nicht von solchen die Re ist, welche in einem Grabgewölbe oder einer Grabeshöhle be gesetzt, sondern isolirt in einem Felsen gewissermaßen eing mauert waren. Der Unterschied von Grabkammern und isolirte Särgen wird ausdrücklich gemacht [1]).

Was aber ganz besonders die talmudischen Quellen zu Erklärung der aufgefundenen Steinsarkophage bieten, das i das Verfahren mit den Leichen bis zu ihrer endgültigen B stattung. Was de Saulcy aus dem Talmud citirt, daß ma die Leichen der zum Tode Verurtheilten zuerst verwesen ließ un dann in einen Sarg legte [2]), das war fast allgemein Brauc auch für Leichen frommer Männer. R. Eleasar b. Zad tradirte: „Mein Vater trug mir in der Todesstunde auf, i zuerst in einem Thal zu begraben und dann seine Gebeine zu sa meln und sie in einen Kasten von Cedern zu legen [3]). Und w er es mit den Gebeinen seines Vaters gemacht hat, so ich au mit den seinen." Die Vollendung der Bestattung erfolgte also e mit dem Beisetzen der Gebeine in einem Sarge. Als ein allg meiner Gebrauch aus älterer Zeit wird angeführt, daß man

---

הנוגע בשעוה שלה ר' אליעזר מטמא und דלוסקים. Was soll h Wachs? Darunter ist wohl der Kitt zu verstehen, den Deckel mit Arka fest zu verbinden.

[1]) Tosephta das. XVII, 1: ...ש את הקבר . . החורש על גבי הקבר וכן החורש על גבי הארון.

[2]) Bulletin de Musée Paret p. 17: Anciennement on les ense lissait (les condamnés) dans des fosses, aussitôt que la chair était truite, on ramassait les ossements et on les enfermait dans (des cai de) cèdres. Aus dieser mißverstandenen Citation will Clermont-Gann die Annahme der englischen Verff. our work in Palestine beweisen, die Steinsärge die Reste von Märtyrern oder Hingerichteten enthalten ten. Es ist aber grundfalsch,

[3]) Tractat Semachot c. 12: ...ר' אלעזר בר צדוק כך אמר לי אבא ...ת מיתתו: קברני תחלה בבקעה ובסוף לקוט עצמותי ותנם בגלוסקמא בארזין . . . כשם שעשה לאביו כך עשיתי לו.

rst die Leichen in Gruben und erst, wenn das Fleisch verwest
var, die Gebeine in einen Cedernsarg gelegt hat [1]). Dieses
Verfahren wird als לקט עצמות bezeichnet, wobei eine kleine
Trauer üblich war [2]). Wie wurde aber die Verwesung des
Fleisches bewirkt, die doch erst nach einer geraumen Zeit zu
erfolgen pflegt? Man legte die Leiche in Kalk, und dieses Ver-
fahren beförderte den Verwesungsprozeß [3]). Zwischen der ersten
Bestattung der Leiche und der zweiten bei dem Sammeln der
Gebeine verstrich nur kurze Zeit; die erste war eigentlich ein
provisorischer Akt. Man legte die Leiche zuerst in eine offene
Grube, welche כוך genannt wurde. In dieser wurde das rasche
Verwesungsverfahren angewendet und dann erst die Gebeine in
dem Grabgewölbe untergebracht.

Dadurch ist Mancherlei erklärlich. Zunächst die geringe Di-
mension der aufgefundenen Sarkophage. Sobald das Fleisch

---

[1]) Jerus. Moed Katan p. 80 d correcter erhalten, als Parall. das.
Synhedrin 23 d: בראשונה היו קוברין אותן (המתים) במהמרות נתאכל
הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותם בא־ז׳
Das Wort מהמורות
oder eine L.A. מכמורות ist zwar nicht ganz verständlich, dürfte aber nach
der Bedeutung, die es im biblischen Hebraisch hat, Grube, bedeuten.
Dadurch ist wohl die dunkle Stelle Semachot c. 13 zu erklären: המוציא
בכוך באסטן לא יזיזם ממקומ (עצמות). Jedenfalls ist zu l. או באסטן (N.
Grüll Jahrbücher I S. 55). Dann kann gelesen werden בְּוָסְטִן, d. h.
Fossata, Plur., Grube (vgl. Pesikta Rabbati ed. Friedm. p. 197 a:
עושה להם בסאטה בתוך הא־ו und Güdemanns Erklärung fossata).
כ״ן selbst war ein Grab, aber unbedeckt. Moed Katan p. 8 b: מאי כוכין
ומאי קברות? כוכין כחפירה וקברות בבנ
Da diese provisorischen Grä-
ber offen waren, so konnte man bei denselben nachsehen, ob nicht ein
Scheintod vorhanden war (Semach. c. 8): יוצאין לבית חקברות ופוקדין
על המתים ג׳ ימי. Diese כוכין scheinen innerhalb des Grabgewölbes aus-
gehöhlt gewesen sein. Es heißt (das. 13): העושה כוך בקבר. So kann
וסט oder Fossata eine Grube außerhalb der Familiengruft sein.

[2]) Vgl. Perles, die Leichenfeierlichkeit im nachbiblischen Judenthum,
Mschr. Jg. 1861, S. 391. Vgl. J. Moed K. p. 80 d und Parall.: ליקוט
עצמות מלקט עצם עצם משיתאכל הבש

[3]) R. Samuel b. Meïr (רשבם zu Nidda 17 b, Toßafot 3): ודרכן
היה לטוח כוכין בסיד . . . להרקיב הב

durch eine künstliche Nachhilfe rasch verwest und aufgezehrt war, fielen die Gebeine zusammen, und es bedurfte für deren Aufnahme keines großen Raumes. Man hat die Bemerkung gemacht, daß die Länge der gefundenen Arka für die längsten Knochen eines erwachsenen Menschen, für die Schenkelknochen ausreicht, und die Höhe genügte ebenfalls für sämmtliche Knochen über einander gelegt [1]). Särge von Dimensionen kleiner als Menschenstatur waren demnach nicht Ausnahmen, sondern gewiß meistens im Gebrauch. So konnten in den Grabeskammern eines Familiengewölbes recht viele untergebracht werden.

Da man aber nur in sehr wenigen Sarkophagen Knochenreste gefunden hat, und unter den Särgen solche von sehr winziger Dimension, 0,35 M., in denen Gebeine von noch so kleiner menschlicher Statur gar keinen Raum haben, so müssen diese kleinen Cassetten zur Aufnahme anderer Reste von Leichen gedient haben. Auch darüber giebt die talmudische Archäologie Aufschluß. An vielen Stellen in Mischna und Talmud ist von verwestem Leichenstaub, רקב, die Rede. Ein gewisses Maß von solchem Staube, nämlich das Maß eines großen Löffels (תרוד), mit dem ein Mensch in Berührung gekommen, zog eben so levitische Unreinheit nach sich, wie ein ganzer Leichnam oder Gebeine [2]). Der Leichenstaub wurde nicht bloß von weichen Theilen, sondern auch von Gebeinen gesammelt [3]). Es muß also ein Mittel bekannt gewesen sein, auch die Gebeine zur Verwesung zu bringen oder in Staub zu verwandeln. Der ganz-

[1]) Vgl. Clermon-Ganneau, Revue archéol. 1873 I, p. 399.

[2]) Vgl. o. S. 531 N. und Oholot II, 1 . . משמאין באהל המת ומלא תרוד רקב, daſ. III, 2: תרוד רקב שנתפזר. Ueber das Maaß eines תרוד vgl. Nasir p. 50 b, nämlich eine Handvoll, entweder מלא חפניו oder מעקר אצבעות ולמעלה.

[3]) Nasir 51 b אבר עולא אין רקב אלא הבא מן הבשר ומן הגידים ומן העצמות.

Leichenkörper konnte also pulverisirt werden, und dieser Staub nahm nur wenig Raum ein, wenn in eine Kassette hineingelegt. Die winzigen Sarkophage scheinen demnach nur als Behälter für Leichenstaub gedient zu haben.

Wenn die aufgefundenen Steinsarkophage an dem Fundorte nur in größerer Zahl vorkämen, und wenn sie nicht griechische Inschriften und Dekorationen zeigten, so könnte man einfach annehmen, daß sie aus Felsengräbern oder Familiengrüften stammen, worin Gebeine ohne Fleischtheile oder Leichenstaub gelegt und beigesetzt waren; man könnte sie als Reste einheimischer Leichen ansehen. Allein der Umstand, daß man auch solche Särge ganz vereinzelt gefunden hat an Stellen, wo kein Grabgewölbe vorauszusetzen ist, und die Inschriften führen auf eine andere Provenienz. Die griechischen Inschriften und die Aehnlichkeit der Decoration mit einem Sarkophag in Alexandrien (o. S. 530) lassen vermuthen, daß diese Särge von außen nach Palästina transportirt und dort in Felsenhöhlungen eingesetzt worden sind. Daß Leichen nach Jerusalem gebracht wurden, dafür zeugt die Relation, daß der Patriarch Rabban Gamaliel, welcher nach der Tempelzerstörung in Jamnia wohnte, dort nur ein geliehenes Grabgewölbe für die Familie hatte, wo die Leichen nur provisorisch untergebracht wurden, um sie später — wahrscheinlich nach erfolgter Verwesung — in Jerusalem, in dem Erbbegräbniß, zu bestatten [1]). Es ist aber auch constatirt, daß Sarkophage mit Leichen aus dem Auslande nach Palästina transportirt zu werden pflegten, selbst von Babylonien aus, um in heiliger Erde zu ruhen. Im Anfang des dritten Jahrhunderts, noch zur Lebenszeit des Patriarchen R. Jehuda I., wurde der Sarg mit der

[1]) Semachot c. 10: ר' שמעון בן אלעזר אומר קבר שאולה היתה לרבן גמליאל ביבנה שהיו מכניסים את המת לתוכה ובאין ועומדין בשורה ובמחכי ופוטרין את הדבים ואחר כך מעלין אותן לירושלים.

Leiche eines Exilarchen von einer babylonischen Stadt nach Palästina geführt [1]). Gegen Ende desselben Jahrhunderts wurde die Leiche des Gesetzeslehrers R. Huna und im darauffolgenden Jahrhundert die seines Sohnes und eines andern Gesetzeslehrers nach Palästina transportirt [2]). Aber nicht bloß angesehene Persönlichkeiten, sondern auch obscure Männer ließen sich angelegen sein, in palästinensischer Erde bestattet zu werden.

Es wird erzählt: Zwei Gesetzeslehrer, Berokia (?) und R. Eleasar b. Padat gingen einst am Meeresstrande (?) und sahen Särge aus dem Auslande in Palästina anlangen. Darauf bemerkte der Erstere: „Was frommt es diesen? Während ihres Lebens haben sie das heilige Land gemieden und nach ihrem Tode kommen sie, es zu verunreinigen [3])." Diese Relation giebt jedenfalls die Gewißheit, daß mehrere Sarkophage zu gleicher Zeit vom Auslande nach Palästina gebracht worden sind, aber auch, daß es bis dahin noch nicht ein stehendes Vorkommniß gewesen sein muß, da es von einer Seite zum Gegenstand kritischen Tadels gemacht wurde. Später scheint es häufiger vorgekommen zu sein, denn man bemühte sich aus der

---

[1]) Jeruſ. Kilaim p. 32 b und Parallelſtelle.

[2]) Daſ. und Babli Moed Katan p. 25 a b.

[3]) Peſikta Rabbati c. 1, wo das Referat theilweiſe correcter erhalten iſt: ר' ברוקיא וד' אלעזר בן פדת היו מטיילין באילפס וכאו ארונות מתצה לארץ א' ר' ברוקיא לר' אלעזר: מה הועילו אילו? כחייהן הניחו אותה וכמיתתם כאו להם. Jeruſ. Kilaim p. 32 d, Ketubot 35 b: ר' ברקירא ר' אלעזר הוו מטיילין באיסטרין ראו ארונות שהיו באין מחוצה לארץ לארץ. א"ר ברקירא לר' אלעזר. מה הועילו אילו? אני קורא עליהם ונחלתי שמתם לתועבה בחייהם. ותבואו ותטמאו את ארצי במיתתם. Die L.A. באיסטרין giebt keinen rechten Sinn, es könnte nur auf den Heeresſtraßen bedeuten, was aber hierbei müßig wäre. Die L.A. באילפס würde bedeuten zu Schiffe. Allein richtiger iſt die L.A. באילסיס wie Jeruſ. Schebiit p. 35 b: ר' חייא בר אבא מתענל בהדא אילסיס. Hier kann es nur bedeuten: ſich wälzen am Strande, wo feiner Sand vorhanden iſt, wie das mehrere mal vorkommende בהדא אילסיס דטבריה beweiſt, das nichts Anderes als am Strande des See bei Tiberias bedeuten kann

heiligen Schrift zu beweisen, daß dem heiligen Boden sühnende Kraft innewohne, und daß die Auferstehung nur von hier aus erfolgen werde. Diese Aussicht hat gewiß nicht Wenige veranlaßt, ihre Leichen in palästinensischer Erde begraben zu lassen, „in den Schooß der Mutter zu legen."

Ziehen wir ein wenig die Chronologie hinein. Der Tadel gegen diejenigen, welche vom Auslande im heiligen Lande eine Grabstätte suchten, wurde von einem Zeitgenossen des R. Eleasar b. Padat, d. h. im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts ausgesprochen. Bis dahin muß dergleichen noch nicht häufig vorgekommen sein. In der That bedenkt man, welche Skrupulosität während des Tempelbestandes bezüglich der levitischen Reinheitsgesetze beobachtet wurde, daß die zum Passah-Feste nach Jerusalem aus allen Theilen des Landes und auch vom Auslande Wallenden vor Verunreinigung geschützt sein sollen, weil sie sonst untauglich gewesen wären, sich daran zu betheiligen, so kann man wohl voraussetzen, daß das Einführen von Leichen von auswärts nicht allzuhäufig zugelassen wurde. Denn auch die Nähe eines Grabes wirkte verunreinigend. Daher wurden alljährlich vereinzelte Stellen, in denen eine Leiche oder wesentliche Theile einer solchen bestattet waren, durch Bestreichen mit Kalk bezeichnet, um diejenigen fern zu halten, welche mit dem Tempel oder Heiligthümern in Berührung treten sollten. Das Zeichen, welches angebracht wurde, um das Vorhandensein einer Leiche anzuzeigen, durfte nicht zu weit vom Grabe entfernt sein, damit auch nicht ein Flecken Erde des heiligen Landes ohne Noth für unrein gelten sollte [1]). Ist es nun denkbar, daß die Aufsichtsbehörde das Transportiren und Beisetzen von Leichen in Palästina Jahraus, Jahrein in beliebiger Menge gestattet hat? Das Land wäre dadurch in

[1]) Moed Katan 5 b: אין מרחיקין הציון ממקום טומאה שלא להפסיד את ארץ ישראל.

einen großen Kirchhof verwandelt worden und hätte in großen Massen levitisch verunreinigt. So ist wohl erst nach der Tempelzerstörung die Sitte oder Unsitte aufgekommen, Leichen dahin zu führen, und diese hat im dritten Jahrhundert eine solche Ausdehnung erhalten, daß sie Tadel begegnete.

Wie war aber der Transport der Leichen aus weiter Ferne möglich? Der Leichnam des genannten Exilarchen — und anderer Gesetzeslehrer — mußte Hunderte von Meilen von Persien transportirt werden. Sie sind gewiß auf Kameelrücken befördert worden. Zu Schiffe sind wohl ebenfalls Särge angekommen, wie aus der Erzählung von den zwei Gesetzeslehrern zu folgen scheint, welche die Ankunft von Sarkophagen vom Hafen aus bemerkt haben. Und die Sarkophage mit griechischen Namen sind gewiß aus Alexandrien transportirt worden, worauf die Dekoration weist. Gleichviel ob zu Schiff oder auf Thieren geladen, sollten die Leichname im Zustande der Verwesung und mit dem penetranten Uebelgeruch auf so weiter Strecke geführt worden sein? Es ist nicht denkbar. Und an Einbalsamiren der Leichen ist gewiß in dem jüdischen Kreise nicht zu denken, eben so wenig wie an Verbrennen. Gewiß wurde vorher zur rascher Verwesung eine Operation damit vorgenommen, und nur der Leichenstaub wurde in die Särge gelegt und zwar ohne die Gebeine. Diese verbreiteten keinen Leichengeruch mehr. Die Sarkophage konnten daher auf Schiff oder Kameel befördert werden, von geringem Umfange sein und daher mehrere zugleich transportirt werden. Die aufgestellte Vermuthung, daß die aufgefundenen Cassetten von Auswärts transportirt worden seien, hat ihre volle Bestätigung, nur mit der Einschränkung, daß nicht ganze Leichen, sondern Staub von Leichen in Sarkophagen nach Palästina eingeführt und diese in Felsen eingegraben wurden. Die Angehörigen der von auswärts eingeführten Leichen mußten einen Platz erwerben, wo diese beigesetzt werden

ſollten [1]). Aber nicht ſämmtliche Sarkophage weiſen auf Transport vom Auslande; auch die einheimiſchen Leichname wurden, wie angegeben, durch die künſtlich producirte Verweſung in kleine Behältniſſe gelegt, aber dieſe wohl mit den Gebeinen.

[1]) Miſchnah Baba Batra VI, 8: המוכר מקום לחברו לעשות לו קבר.

Zum Ofener Judenmord 1686.

Von

Dr. M. Brann.

Lauter Jubel erfüllte die gesammte Christenheit, als am 2. September 1686 die Hauptstadt Ungarns den Ungläubigen entrissen wurde, die nahezu anderthalb Jahrhunderte darin gewaltet hatten. Die Gräuelscenen aber, die der Siegesfreude folgten, sind mit blutigem Griffel in den Annalen der Geschichte Ungarns verzeichnet. In Eperies errichtete Anton Caraffa jenes Blutgericht, welches nach dem fluchwürdigen Vorbilde des spanischen Blutrathes in den Niederlanden, das dem Kaiser neugewonnene Land von der Pest der protestantischen Ketzerei zu säubern trachtete. Für solche Heldenthaten decorirte ihn der Kaiser mit dem Orden des goldenen Vließes, der höchsten Auszeichnung, über die er zu verfügen hatte. Die ungarischen Bauern aber riefen mit seinem Namen ihre Fleischerhunde, und als „die Fleischbank von Eperies" lebt sein blutiges Tribunal noch heute im Andenken der Nachwelt.

Was hatten die schutzlosen Juden zu erwarten, wenn Christen gegen Christen in so drastischer Weise ihr Gebot der Feindesliebe illustrirten? Als türkische Unterthanen vertheidigten sie pflichtgemäß in den Reihen ihrer Gebieter mit anerkannter Tapferkeit die Mauern der bedrängten Stadt gegen die unermüdlichen Stürme der Christen. Daß sie überdies im Herzen die Herrschaft des Halbmondes der des Kreuzes vorzogen, kann nicht Wunder nehmen. Sie wußten eben aus Erfahrung, daß gegen Andersgläubige die Religion des Schwertes vergleichsweise toleranter sei als die Religion der Liebe.

Die Schreckniſſe, die der Juden bei der Eroberung Ofens harrten, warfen ihre ſchwarzen Schatten weit voraus. Schon 1683, als die Türken Wien bedrohten, erſchlug der tapfere Pöbel in der Judenſtraße von Ungariſch-Brod [1]) am 14. Juli vierzig wehrloſe Perſonen. In Wertheim wurde Angeſichts der Kriegsgefahren am 26. Auguſt deſſelben Jahres ein außerordentliches Faſten abgehalten [2]). Und als die Chriſten ſich vor Ofen ſammelten, durften die Juden zu Rom es nicht mehr wagen, ohne bewaffneten Schutz das Ghetto zu verlaſſen [3]). Schlimmer waren die Ereigniſſe zu Padua. Seit Jahren verfolgten hier die chriſtlichen Wollenweber mit neidiſchen Blicken den wachſenden Wohlſtand der jüdiſchen Gemeinde. Neue Nahrung aber erhielt der Judenhaß, als durch die türkiſchen Siege die Venetianer, denen damals Padua gehörte, ſich gezwungen ſahen, die Intereſſen ihres Handels an der Seite der kaiſerlichen Heere gegen die Ungläubigen zu vertheidigen. Die Thatſache, daß die Ofener Juden Haus und Hof mit Tapferkeit vertheidigten, benutzten die Paduaner Judenfeinde, um das Märchen zu verbreiten, in Ofen hätten die angeblichen „30,000 jüdiſchen Millionäre [4])“ mit den Türken um die Wette chriſtliche Gefangene mißhandelt und getödtet. Als am 9. Ab 1684 im Ghetto wie gewöhnlich der übliche Trauergottesdienſt gehalten wurde, ſprengte man die Nachricht aus, die Juden beteten für den Untergang des Chriſtenheeres. Eine öffentliche Dirne beſchuldigte die Ahnungsloſen der Ermordung ihres Kindes, und

---

[1]) In dem 1692 geſchriebenen Kontres der Liſſaer Juden, die ſich in Breslau aufhielten und ſeit 1685 eine beſondere Synagoge hatten — הוסד ע"י אנשי חיל ירא אלהים אנשי אמת (!) הביח הכנסח הזאח heißt es in der mir vorliegenden Abſchrift vom Winter 1806 — werden die Märtyrer von Ungariſch Brod neben denen von Rußland, Podolien, Groß- und Klein-Polen, Lemberg und Mähren beſonders hervorgehoben.

[2]) Zunz, Syn. Poeſie S. 347.

[3]) Schudt, Jüd. Merkwürdigkeiten I, S. 117.

[4]) מחר יצחק (vgl. S. 542, Anm. 1) fol. 12, 13.

der beutelustige Pöbel machte Miene die Judenstadt zu plündern. Erst als ein Kapuzinerpater Marco d'Aviano dem Guardian seines Convents in Padua die briefliche Meldung machte, daß er als Augenzeuge versichern könne, es sei kein wahres Wort an der Beschuldigung, daß die Juden christliche Kriegsgefangene ermordet hätten, legte sich die Aufregung allmählig. Allein der 10. Elul (20. August), der Tag der größten Gefahr in diesem Schreckensjahre, wurde von da ab alljährlich in der jüdischen Gemeinde zu Padua als „Purim di Buda" festlich begangen.

Inzwischen zog sich die Belagerung von Ofen in die Länge. Erst im Juli 1686, als die Brandenburgischen Hülfstruppen angekommen waren, begann der Herzog von Lothringen ernstlich die Action. Vier Stürme schlugen die Belagerten im Juli mit glänzender Tapferkeit zurück. Einen Monat später fiel die Burg, und am 2. September endlich gelang ein neuer allgemeiner Sturm, bei welchem die Kaiserlichen und die Brandenburger die Ersten auf den Mauern waren. Entsetzlich war das Schicksal, welches die siegestrunkenen Krieger der eroberten Stadt bereiteten, wenn auch im Einzelnen die Nachrichten über die verübten Gräuelthaten weit auseinander gehen. Viele Juden wurden in die Fluthen der Donau getrieben [2]), andere fanden in den Flammen

---

[1]) Isaac Chajim Cohen Cantarini (seit dem 4. October 1669 Rabbiner, seit dem 3. März 1675 auch Prediger in Padua) hat in seinem פחד יצחק über die Vorgänge in seiner Gemeinde eingehend berichtet. Das italienische Original des im Texte erwähnten Schreibens des Kapuziners, welches Cantarini (fol. 41 b) mittheilt, hat der gelehrte Rabbiner Dr. M. Lattes in der Zeitschrift „Mose" (Jahrg. 1879, S. 87 ff.) veröffentlicht und daselbst Näheres über die Feier des Purim di Buda mitgetheilt. Cantarini starb im Alter von 95 Jahren (כרם חמד III, 115; vgl. Wolf III, p. 564; אוצר נחמד III, 133; פחד יצחק fol. 36 a und Ghirondi X Job 42) am Sonnabend (Ghir. a. a. O.), 5. Sivan 498 (vermuthl. פחד יפותה bei Gh. zu lesen), also am 24. Mai 1738.

[2]) S. das Klagelied des Isaak b. Salomon ha Levi, mitgetheilt v.

ihren Tod, noch andere wurden in entlegenen Verstecken ermordet und beraubt. Nur 1500 türkische und jüdische Weiber und Kinder — nach anderen Nachrichten 2500 Juden beiderlei Geschlechts — blieben auf Befehl der kaiserlichen Feldherrn unversehrt. Ein Theil der jüdischen Bevölkerung pries sich vergeblich glücklich, zu den Glaubensbrüdern nach Stuhlweißenburg entschlüpft zu sein. Denn bald ereilte auch diese Festung das traurige Geschick der Landeshauptstadt [1]). Eine Anzahl Anderer entfloh nach der Türkei [2]). Der Sultan Soliman nahm sie freundlich auf und lohnte ihre Tapferkeit, indem er sie von allen Abgaben befreite. Einzelne entrannen nach den östreichischen Erbländern [3]) und nach Deutschland [4]). Andere wurden aus den Händen der Kriegsmänner, in deren Gefangenschaft sie gerathen waren, von den Glaubensgenossen, zu welchen sie gebracht wurden, durch schweres Lösegeld befreit [5]). Abraham Spitz

---

Kobak, Jeschurun VI, S. 137 ff., und nochmals abgedruckt in dessen Ginse Nistarot III, S. 17 ff.

[1]) Bergl, Gesch. der Juden in Ungarn S. 65 f.

[2]) Dorthin entkam der schon während der Belagerung geflüchtete R. Zewi Aschkenasi, der Sohn des derzeitigen Ofener Rabbiners, R. Jacob aus Wilna. Die tiefe und umfangreiche Gelehrsamkeit des damals noch sehr jungen Mannes erregte in den Kreisen der Talmudgelehrten Konstantinopels Staunen und Bewunderung (Asulai I, ע 2) und verschaffte ihm bald das Rabbinat von Bosna Serai. Von hier ging er nach Hamburg and Amsterdam und starb in Lemberg am 3. Mai 1718.

[3]) Zu den in Nicolsburg Losgekauften gehörte Jonathan b. Jacob, dessen יהונתן קסח und „Neu Maaße-Buch" 1697 in Dyhernfurt erschienen. Er war „יחד מסנהיני הקהלה קדש ראובן" gewesen, wie R. David Oppenheim in s. Approb. zu ersterem Werke bezeugt (Rosenthalsche Bibl. Anhang Nr. 1801). Vermuthlich gehörte Jonathan zu den von Tausk Geretteten.

[4]) In Deutschland finden wir z. B. Joseph b. Samuel מגולי אשכנז, dessen Lieder und Gebete 1731 in Wandsbeck die Presse verließen (Landshut, Onom., S. 96. Zunz, L.G. S. 450).

[5]) So wurde in Berlin der letzte Ofener Rabbiner jener Zeit, R. Jacob b. Benjamin Seeb ז"ל aus Wilna, der mit seiner Familie in die Gefangenschaft der Brandenburger gerathen war, losgekauft. Er war der

in Wien [1]) wird als einer jener Ehrenmänner gerühmt, die besonders große Summen zur Erfüllung dieser heiligen Pflicht verwendeten. Größere Verdienste hat Alexander (Sender) Süßkind Tausk aus Prag, welchen ein „schön neu Lied von Ofen", beginnend mit den Worten: „Allmächtig bist Du Gott allezeit" als jugendlichen Retter und Befreier preist [2]). Nä-

---

Nachfolger und Schwiegersohn des am 3. Juli 1678 in Ofen verstorbenen R. Ephraim Cohen. In Hamburg traf er mit seinem todtgeglaubten Sohne, dem (Anm. 2) erwähnten R. Zwi Aschkenasi, zusammen, zog später nach dem hl. Lande und starb im Alter von 73 Jahren in Jerusalem (Finn, קריה נאמנה, S. 74, 85).

[1]) Seine Grabschrift im Litbl. des Orients V, S. 653, berichtigt von Löw in Busch's Jahrb. V (1847), S. 89. Er starb am 16. April 1741 im Alter von 86 Jahren (Zunz, Monatstage, S. 20) und war der Bruder des am 17 September 1712 (Lewysohn, נפשות צדיקים, S. 76, vgl. Steinschn. Cat. Bodl. Abd. p. XIC, wonach Zunz a. a. O. S. 50 zu berichtigen) verstorbenen Wormser Rabbiners Hirsch Spitz. Gelegentlich sei hier angemerkt, daß der Letztere wahrscheinlich die Mittelsperson war, durch welche die רשב"ם-Handschrift des jüd.-theol. Seminars (cod. 103) in den Besitz des R. David Oppenheim, der bekanntlich aus Worms war, gelangte. Hirsch Spitz mag die Handschrift von einem Mitgl. der Familie Wallich erworben haben. Es lebte um das Jahr 1700 der Arzt Abraham Wallich, dessen ס' הרפואות von seinem Sohne Jeh. Loeb in Frankf. a. M. im Jahre 1700 im Auszuge herausgegeben wurde (Ghirondi ℵ 111. Steinschn. a. a. O. Nr. 5786). Vielleicht ist er mit einem der beiden auf dem Innern des Deckels der Handschrift namhaft gemachten Abr. W. identisch. (Vgl. Berliner in Steinschn. hebr. Bibl. VII, S. 83. Rosin, R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer, S. 30, Anm. 5).

[2]) Das Lied giebt akrostichisch das Alphabet und den Namen Sender b. Joseph Tausk. Es erschien in Prag 1688, 8 (Steinschn. C. B. Nr. 3654). Zwei andere Träger dieses Namens, beide mit der Bezeichnung „aus Prag", waren Zeitgenossen und wohl auch Verwandte unseres Helden. Sie haben die jüdische Literatur jeder durch ein Lied bereichert. Hirsch b. Jeh. Loeb Tausk, auch Hirschel Weinschenk genannt, besang die Tugenden des sonst zwar unbekannten, aber am 17. Oktober 1648 verstorbenen Cantors Lipmann Popper (Steinschn. a. a. O. NNr. 3651, 5228. Vgl. S. 2894 und Addit. p. LXXXIV). Einen höheren Flug nahm die Muse des anderen Tausk, Jacob b. Benjamin Wolf genannt. Er vf. ein Jubellied — außer der gereimten Vorrede 75 Strophen lang — auf die Ankunft des falschen Messias Schabtai Zwi, den

here Auskunft über seine edle That ertheilt ein von ihm selbst gedrucktes Flugblatt, welches die Breslauer Stadt-Bibliothek aufbewahrt. Gegen hohes Lösegeld und sichere Bürgschaft hatte er

---

Er freilich für den rechten hielt. Es erschien s. l. [in Amsterdam] mit jüd.-dtschen Lettern (St. daf. NNr. 3652, 5628) und wurde 1670 in Breslau mit deutschen nachgedruckt. Ein Exemplar des Nachdrucks, den Wolf und Steinschneider nicht vor Augen hatten, besitzt die Bibliothek der Bresl. Synagogen-Gem. (Nr. 2105). Der Titel lautet wörtlich: „Ein Schön Neu Lied | Von Messia | Anfangs Dem vermeinten jüngsten Messiae in Morgenland | Schabbasi Zebbi, Von Jacob Taußk | von Prag | Zu Ehren auffgesetzt | Und im Jahr 1666 in Amsterdam mit Jüdischer Schrifft gedruckt; jetzo aber | Damit der Juden blinde Thorheit unter den Christen bekannter werde | Auß dem Holländischen Jüdischen Exemplar, mit behaltenem Dialecto, Nachgedruckt in Breßlau | Im Jahre unseres wahren Messias | 1670. In der Baumannischen Erben Druckerey druckts Johann Christoph Jacob | Factor." Dem Text des Liedes folgen die Noten eines anonymen Glossators, dessen ehrlicher unverblümter Judenhaß in den Zeiten des mehr oder minder salonfähigen Antisemitismus ordentlich herzerfrischend wirkt. Wir geben als Probe die Anfangsworte der Vorrede:

„In dem hochgeehrten Lid |
Werd sich derfreien itlicher frummer Jüd:
Weib und Kinder | Jungen und Meiden |
Das hochgeehrt Lid werd ietlichen Judes-Kind sein Hertz derfreiden:
So lang as ihr seid in diser Welt gewesen |
Hat ihr kein solches herrlich Lid gelesen."

und dazu die erste Note: „Herrlich Lid gelesen.) Wo ist die Herrlichkeit? Weder im Inhalt | noch in der Poetischen Kunst. Jammer! Solch Elend Gemächte soll allen Liedern in der Welt vorgezogen werden! Wo bleiben die Biblischen? Doch! Dis ist der Juden hoffärtige Schwachheit. So viel Teutsche Büchlein von ihnen gedruckt werden | so viel Drummeln | das ist | hyperbolische Commendationes, sind im Anfange darauff zu finden. Wer da will | verzeihe es ihnen." In diesem liebenswürdigen Tone geht es fort bis zu der ebenso fett gedruckten als geistvollen Schlußbemerkung: ‚So viel über der Juden Gottlose Frömmigkeit." Den Schluß des Büchleins, das im Ganzen 48 unpag. SS., 8 stark ist, bildet „Ein Kurtzer Bericht von den falschen Messiis der Juden" nach den Angaben des Apostaten Serson im 2. Theil seiner Widerlegung des Talmuds. Die letzte halbe Seite ziert ein plumper Holzschnitt, das Brustbild eines beturbanten Türken darstellend, mit der hochpoetischen Umschrift:

Der Höheit' in dem Juden-Orden |
O Jammer! ist ein Türcke worden.

sich die Erlaubniß ausgewirkt, einen Theil der Glaubensbrüder unter sicherem Geleite ins Ausland zu entführen. Mit augenscheinlicher Gefahr für Leib und Leben trieb er selber Männer, Weiber und Kinder in eine Synagoge und gewann durch Bezahlung und Bestechung Bewaffnete, die hier und auf der langen Reise die Geretteten bewachten. So gelang es ihm, 270 Personen und 35 Thorarollen glücklich nach Nicolsburg zu bringen. Allein der edelmüthige Jüngling hatte in der Aufwallung des Gefühls mehr versprochen als er halten konnte. Die großen Summen, die er namentlich aus der Türkei erwartete, blieben gänzlich aus. Durch die Pflicht, die polnischen Verfolgten einzulösen, war die finanzielle Kraft der Juden dort erschöpft. Dazu vermehrten die neuen Leiden täglich die Anzahl der armen Kriegsgefangenen. Als 1688 Belgarad erobert wurde, geriethen allein 600 Personen in die Hände der erbarmungslosen Sieger. Die einzige Gemeinde Padua, die damals etwa 800 Seelen zählte [1]), gab zum Loskauf dieser Unglücklichen am 26. December 1688 hundert und fünfzig Dukaten her und mußte doch schon nach vierzehn Monaten, als die Summe immer noch nicht reichte, einen weiteren Beitrag von 25 Dukaten leisten. So ließ das neue Elend über Erwarten schnell das kaum erlittene vergessen. Als somit für unsere Helden eine Zahlungsfrist nach der andern ohne Erfolg verstrich, wurden die Bürgen und schließlich er selbst in strengen Gewahrsam genommen. Neununddreißig Wochen blieb er eingekerkert. Gegen das Versprechen eines neuen Lösegeldes von vielen tausend Gulden ward er endlich freigelassen, um die ungeheure Summe herbeizuschaffen. Zum Pfande seiner Treue blieb seine alte Mutter, sein Bruder und all sein Gesinde in den Händen der unbarmherzigen Dränger. Er selbst durchzog

[1]) Cantarini a. a. O. fol. 10 c.
[2]) Lattes a. a. O. p. 90.

wohlversehen mit urkundlichen Beweisen über sein Thun und Leiden die österreichischen Erbländer, Deutschland und Holland, um mit eigner Hand die milden Gaben einzusammeln, mit denen er sein edles Werk bezahlen mußte. Aber der schwergeprüfte Mann mußte die Erfahrung machen, daß ihm manche Thür verschlossen blieb, bald weil man seinen Erzählungen nicht glaubte, bald weil man seine Urkunden nicht lesen konnte, oder auch weil das eigene Elend das Mitgefühl für die leidenden Brüder abgestumpft hatte. Um diesen Uebelständen abzuhelfen, ließ er in jüdisch-deutscher und hebräischer Sprache folgendes Flugblatt drucken:

Auf der Vorderseite stehen oben rechts von einem kunstlosen Holzschnitt, welcher Mose, wie er die Gesetze am Sinai empfängt, darstellt, die Worte: ומושה היה מתוקן לגואל וראש לגואלים ואולי גם אני אחד מהם שגאלתי שארית פליטת (ק״ק אובן) ממות לחיים זכר לי אלהי לטוב. Links vom Holzschnitt die Uebersetzung: משה רבנו איז דר ערשטי אונ׳ אובערשטער גואל איבר אלי גואלים אונ׳ ווע וואלט דאז איך איינר דרזנטר. ווער דז איך הב גילעזט דס איברבלייבשיל פ ק״ק אובן פון דען טוט צום לעבען. גאט געדענק מיר דש צו גו

Sodann beginnt sofort der Context wie folgt:

שלום וחן וחסד וכבוד יתן יי לכם כולכם הולכי תמים ויושר. אנש ונשים ובחור ובתולה ועני ועשיר לכולכם אקרא שלו׳ נא אה (אחינו בני ישראל) דעם נאך דאש אונזרי (חז״ל) האבן גזאגט (באחר דלא ידעי וכו׳) ואו מן איינם ניט קען מאג ער זאגן ווער ער איז: (על כ מוז איך אייך ווישן לאזן דעם נאך דז איך האב (כתבים) פון אלי די (גאונים ורבנים) אונ׳ פון (שרים מלכים והקיסר יר״ה) וויא איך האב מאות ושבעים נפשות מציל גוועזן בק״ק אובן) אונ׳ האב מיין (חיות) גזאג אונ׳ בין זעלבשט אין שטורם גלאפן אונ׳ האב איין בריב גבראכט פון ד (קיסר יר״ה) אן דען (הערציג פון לוטרינגן) אונ׳ האב דען הערציג פ געלט דר בייא פר שפראכן אונ׳ האב לאזן אויש רופן דרייא מאל אין ד אפראשיא דז מן זאל דיא יהודים ניקש טון אן איר חיות. אונ׳ בין ד זעלבשט מיט גלאפן אונ׳ האב מיר אן גהנגן מיין (פס) פון דען הערציג א דיא הארפף (?) דיא איך האב פון דען פולישן (מלך יר״ה) אונ׳ האב א

יהודים) אין דר שול גטריבן אונ׳ סאלקווארד פר דר שול גשטעלט אונ׳ בין
לאפן אויף דר גאס ואו איך איין (יהודי) גזעהן האב אים אין דר שול
יאגט אונ׳ האב מיט גאטש הילף (ל״ה ספרי תורה) מציל גוועזן אונ׳ נאך
יקלש בורג גברכט מיט דיא (שבוים) אונ׳ האב דען יעניראל אויך פיל
עלט פר שפראכן פר דיא סאלקווארד אונ׳ האב מוזן (ערבים) שטעלן אז
זיא איך אויך דיא בווייז האב פון דען פיצא רייכש קאנצליר אונ׳ ביז אלהער
האב איך ניט גוואלט הרויש ציהן ווייל איך גהופט האב איין (פדיון) אויש
פרקייא צו הבן אונ׳ נוא הבן זיא הרויש גשריבן זיא הבן גנוג צו טון מיט
דיא (שבוים) אויז פולין זא האט מן (בעו״ה) אויף דען זעלבן בריב זענהדיג
מייני ערבים תפוס גנומן אונ׳ איך האב מיך מוזן אויף דען וועג געבן אונ׳
מיך (מטלטל) צו זיין פון שטאט צו שטאט אונ׳ אויף דיא גמעלטי זאכן
האב איך לויטר (כתבים) אונ׳ דיא (כתבים) ווערדן מיר ניט אן גזעהן איינר
גזט ער פר שטיט זיא ניט דר אנדר נעמט זיך דיא צייט ניט אום צו
לייאגן. אלזו האב איך מיר פאר גנומן דען דער דא קרנק איז וואלט גערן
גזוגד ווערן אונ׳ דר צרות אויף זיך האט וואלט גערן דרפון זיין דרום וויל
איך אייך איין (כתב) אויף טייטש אויש ליגן צו ארמאנן דר מיט אלי פרומי
הערצר דיא אן גאטט דען אלמעכטיגן גלויבן אונ׳ מיר צו העלפן דש איך
זאל בלד דר ליזט ווערן אויש מיינר צרה אמן: (אונ׳ דאש איז דר העתק
פון דען בריב דק״ק ניקלשבורג) (חן וכבוד יתן ה׳ וכו׳) דעם נאך דז (ידוע
ומפורסם) איז וואש דיזר קיגן ווארטיגר (המשכיל והנעלה הר״ר סענדר
בהר״ר יוסף טויסק מפראג) גטאן האט מיט דיא (שבוים דק״ק אובן) דא
זיא איז בצוואונגן גווארן. אונ׳ ווען אלי דיא וואשר טינט ווערן אונ׳ הימלן
פאפייר קענט מן ניט דער שרייבן דיא (נסים ונפלאות) וואש אים גשעהן
איז דז ער זיך אין אזו סכנה גגעבן האט אונ׳ איז גלאפן צווישן (כמה
אלפים) בלוסי שווערטער אום מציל צו זיין כמה מאות נפשות מישראל דיא
פון זיינן ווארן איבר ענטווערט (להריגה אונ׳ ממש) דש שווערט אויף איר
העלז גלעגן איז אונ׳ גאט דר אלמעכטיג האט אינן גהאלפן דורך גרוש וויינן
דז ער גטאן האט מיט איין פוס פאל פר דיא (ראשים) אונ׳ יעניראל דז
ער זיא זאל איר האב אונ׳ גוט נעמן אונ׳ אין דר (שביה) דר צו נעמן
אונ׳ ער וויל זיא ליזן אונ׳ האט דען יעניראל פר שפראכן איין (סך גדול) אונ׳
דא ער גקומן איז מיט דיא (שבוים) בייא אונז נאך ניקלשבורג. זוא האבן
מיר (בעו״ה) ניט קענן אלש אויף ברענגן אורזאך דז מיר האבן אנדרי
(שבוים) גליזט דיא (בעו״ה) זיינן גקומן פון אלי זייטן. זוא האט דר (ראש
דען רבי סנדר) אין איין תפישה גווארפן (בכבלי ברזל) איז גזעסן (ל״ט
שבועות) אונ׳ דורך גרוש (השתדלות) האט מן דען (ראש משוה) גוועזן פר

אים צו געבן (כמה אלפים והו' ריינש) אויף איינם מאל דוקא אונ' האט
מוזן איין שבועה חמורה טון דז ער האט ניט בהאלטן פון דיא (אוצרות
וואש דיא שבוים איר אייגנש גיהאט האבן דא דש (מקום אובן) איז אין
גנומן גווארן אונ' דארויף האט ער צו משכון גגעבן זיין ברודר אונ' זיין
גאנץ גזינד אונ' זיין אלטי מוטר. נוא ליבן (רבותי) מאנן אונ' ווייבר
אלי דיא זיך נענן נאך (זרע ישראל) לוגט אונ' זיכט איז דען דר זעלבינ
מאן דש ווערט דר אזו פיל גטאן האט אונ' האט (כמה מאות נפשות ישראל
מציל) גוועזן ממש חורד (נסים ונפלאות) האט זיך אין גרושי סכנות גשטעלט
אונ' ווערט נון אזו בצאלט (הן צדיק בארץ ישולם) דען שכל מוז דאן
איטליכר האבן ווען איינר אויש ליזט פיל (מכ"ש דש כמה מאות) זאלין
איין נפש מישראל אויש ליזן. (ע"כ) איר ברידר (בני ישראל) אונ' אי
שוועסטער (בנות ישראל) בארם הערציגע. קינדר פון ברמהרציני (אברהם
יצחק ויעקב) גיבט אייהר אויגן אונ' אייהר הערץ אויף דען צער אונ' זאח
פון דיזן מאן דען דש איז דר מאן זעלבר דר דא גיט בעו"ה שטאט צ
שטאט אונ' דר נייארט מענשליכי פר שטאנד האט דר קאן דענקן וויא אים
זיין (לב איז ע"כ) ארוועקט אייך אונ' זייט אנטוואכן אין איין איטליכי
שטאט אונ' לאנד אזו ווייט ווא אן גאט דען אלמעכטינן גגלויבט ווערט
וואו דיזר גוטר מאן ווערט קומן אונ' ווייזן זייני (כתבים) דז מן אים זאל
(מקבל זיין בסבר פנים יפות) אונ' אים צו העלפן איין איטליכר (יותי
מיכלתו) דז ניט (חלילה וחלילה איין תקלה) צו קומן זאל צו דען (רבי סענדר
הנ"ל) דז ער מעכט קענן אהיים קומן (לזמן המוגבל) אונ' דר דאר צ
העלפט דר העלפט צו איין (מצוה רבה שאין למעלה הימנה) דען ווען אי
אויך גועהן העט וואש מיר גועהן הבן וויא דר מאן זיך (מתעסק) הוט גוועז
ביז ער דיא (שבוים) הוט פרייא גמאכט אונ' זיך דריין גגעבן (כי אינו
דומה שמיעה לראיה) דען העט איר אים (בודאי) גהולפן מיט וואז נור מיגלי
ווער אונ' נוא הוט איר ברידר (ברוך השם דיא צרות) ניט גועהן. אונ
נאך מער דר צו וואש ער דר נאך גטאן האט אן דיא (שבוים מק'
בעלאגרדא) אז וויא אים זייני (כתבים) אויש ווייזן דיא ער בייא זיך האט
דארום פר האפן מיר צו (הש"י) דש אונורי ריד אונ' גיבעט וואש מיר א
אייך ביטן אונ' בגערן פר דיזן קיגן ווארטיגן מאן (רבי סענדר הנ"ל) העלפ
ווערן דען ווער האט דש נהערט אודר גועהן אזו איין יונגן מאן דר הא
מיט זיך גבראכט צו פירן צו אונז נאך ניקלשבורג (ב' מאות ושבעים נפשו
מישראל שבוים) אין שיפן אונ' אויף וועגן אונ' האט פיל (הוצאות) ד

בייא גטאן אונ׳ פיל (בעלי מלחמות) דז זיא זולן גשוצט ווערן אונטר וועגן (ועל כלם דען קידוש השם) דש ער האט מציל גוועזן (ספרי תורה הקדושים) איז דאך ביליך דאש מן אזו איינעם ניט פר לאזן זאל אונ׳ אים העלפן פארט דש ער ווידר זאל (אל מקומו לשלום) קומן (ובזכות זה) ווערט איר גבענשט ווערן מיט אלי (ברכות וכו׳. על כן) איר ליבי פרומי לייט ווען גלייך דיא גאנצי וועלט פר מיר טוט בעטן איז דאך דיא (תפלה) פון דען קרנקן ועלברט מער אן גנומן (בכן) טוא איך קרנקר פון וועגן זארג אונ׳ (צרות) איך ביטן (כעני בפתח) דז איר מיר זאלט העלפן איין איטליכר נאך זיין פר מעגן נאך דז איך אויך זאל גליזט ווערן אויש מיינם (גלות אונ׳ צרות ובזכות זה) ווערן מיר מיט אנגדר גלייזט ווערן אויש אונזרן שווערן ביטרן לאנגן גלות שנאמר ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה אמן.

נאם הר״ר אלכסנדר בן לא״א כהר״ר יוסף טויסק ז״ל:

נאם אליעזר מענדיל דל (!) החונה בק״ק ניקלשבורג והמדינה: נאם יוסף בן מהור״ר אהרן זצ״ל: יצחק זעקל בן לא״א מהור״ר ישעי׳ זצ״ל: נאם יצחק בן הר״ר מאיר ז״ל[1]): זאב וואלף בא״א המפורסם מהר״ר משלם זלמן פיש הזיף זלה״ה אויערבך מגולי וינא[2]): נאם יצחק בן הר״ר ישראל ז״ל אשטיינן: יהודה ליב בא״א הגאון החסיד מהור״ר יאקב פיסקלהה (פינסק זלה״ה?): נאם יהודה ליב בר משה ידליש ז״ל אינש (אוש?) העלשוא: נאם פרץ בלא״א מהור״ר צבי הירש ז״לה״ה: אליעזר בן א״א מהר״ר זלמן כהנאול (כהנא ז״ל?): נאם אברהם בן הר״ר טרדכי זצ״ל מגידנג: דוד בר יצחק זצ״ל

Die Rückseite lautet wie folgt:

ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה.

בהנתן

ת בפטליא של מעלה מפי עליון. לשלח את אחינו בני ישראל יושבי אנ. לכלה וחרץ להכנעה ובזיון. לקעקע הגלות מפנה לפנה יחד עשיר אביון. וימסרהו ביד ארזנים קשים עז בר מדין. בת מטרד ובן טמיון.

---

[1]) Vielleicht ist er mit dem Commentator d. פ׳ שירה (St. 5390 Benjakob, O. S. (= אוצר הספרים) פ 1224) identisch.

[2]) Im Jahre 1705 unterzeichnet er als ראב״ד zu Nikolsburg (Approb

הקרה ה׳ לפניהם מקיה טהור את כהר״ר סענדר גברא רבא ספרו ליה מכיר מן בריה. ברוך ה׳ אשר הפליא חסדו לו כעיר מצור. להיות לו לעזר. וכפסע בינו ובין המות היתה כמה טונים כדי להציל נפשות אחינו ממיתות בזיונים. אפפוהו וכתרוהו וסבבוהו סיבת כל הסיבות יסובבנהו ויצרנהו כאישון עינו וכנשר יעיר קנו קנאת ה׳ צבאות. מאת ה׳ היתה זאת נפלאת אלה ספה להרג ואבדן רב ואלה ספה נצרפו בהלכה ובחרב. וכתנור אש נתחמם ונתלהב ובעמק שכל ובנתו (!) וחכמתו. וברוב חסדי ה׳ וחמלתו. נתן לו חן בעיני השרים עצומים. לפדותם מחרב בסך עצום ומסים ונכתב הפדיון. בספר מקנה בגליון. בעט פרזלא בצפורן שמיר. ורע ירע כי ערב לזר. דעבדי שלוף חוץ. אשר באמרי פיו חרוץ. והנוגשים אצים לאמר. מדוע עזבנו לשמור. ועידן עדנים כבר עבר. ולקחו את אמו ואחיו להיות לעבדים מוכנים. עד שיתפרע המעות במזומנים. ובדבר שצדיק מתעסק בו. נכשל הוא ם. בכן קמנו ונתעודדנו. לאשר נתעוררנו. ועשינו נדבה הגונה מסויימת· מלבד הנדבה שנתנו (!) לאיש קדוש כזה לידו וחפץ ה׳ בידו ישלח [יצלח]. ואחלינו בכל מקום אשר ידרוך כף רגלו הישרה. פתוח יפתח לו די מחסורו. אשר יחסר מחסרון שיוכל להמנות ומעוות שיוכל לתקן עד כי ימצא וישיג די ספוק אשר פסק אנפשיה להוציא ממאסר נפשות אסורים בבית הסוהר וזהר יזהירו דברינו אלו מלפני עטרת מעכ״ת ומאתנו יראו וכן יעשו שארי משפחות בני ישראל הקרובים והרחוקים לעשות כמונו להיות לעזר ולסעד בסיוע שיש בו ממש ואל ידמוהו בעיניהם כהני גברא (!) ראולי מרכא להתם ומהתם להכא

---

zu ס׳ מאוני צדק, Dyhernf. 1707, 8, wonach Benjakob O. S. ח 386 und Zuckermann, Cat. d. Sem.-Bibl., S. 48 zu berichtigen). Sein Testament enth. die Ed. Berlin 1711 des ס׳ פתחי יה (O. S. פ 1303, Steinschn. NNr. 4550 und 6378). Menachem Mendel b. Meschullam Salman Fischhof Auerbach, R. in Krotoschin, und Verf. der seit 1702 dem Sch. Ar. Or. Chajj. stets beigedruckten Glossen עטרת זקנים war ohne Zweifel ein Bruder des Unserigen. Ueber die Familie Fischhof-Auerbach vgl. ferner Steinschn. 2600 und Zunz, L. G. S. 431. — Benjakob O. S. ם 417 ist übrigens nach מ 2552 zu verbessern.

מה עלינו לספר בשבחו אלו היו כל הימים דיו וכו׳ והמאריך בשבחו מקצר. והמוסף (!) גורע. וקצר המצע מהשתרע חלקו ודאי ספון וגנוז וטמון במקום שאין העין שולטת הקרן יהי׳ קיימת והפרי יאכילוהו בעלמא הדין וכל המעשה צדקה ישאו מאת ה׳ ברכה המשולשת בתורה. ויזכו לראות בנחמות ציון בתפארה. להביא בכורים בשמחה ושירה. כ״ד הכותב והחותם בפקודת האלופים הקצינים פרנסים מנהיגי עדה ישרה:

הקטן שמעון בן א״א הר״ר משה זלה״ה סופר בק״ק פרנקפורט דמיין:
היו׳ ג׳ י״ג תמוז תנ״א לפ״ק:

ביודעי ומכירי קאמינא טרם בואי לכאן בהיותי בעיר ואם בישראל ק״ק קראקא יע״א. נתברר שמה אמתיות הדברים הנ״ל. בכן חכם לב יקח מצות בזוז כסף בזוז זהב לרחמנות לאין נכון לסייע למצוה רבא ולסעדו שלא לנעול דלות (!) בפני גומלי חסדים והמברכו יתברך מאל המבורך כ״ע המדבר בצדקה. יום ג׳ הנ״ל נאם הקטן שמואל [1]) בא״א מ״ו מהור״ר צבי נקרא הירש זצ״ל ה״ה מקראקא חונה פה ק״ק פרנקפורט דמיין יע״א:

האלוף כהר״ר סענדר הכ״ל היה פה אתנו וגטלנו אתו קלת מגמולו הטוב אשר פעל ועשה כידוע ומפורסם לכל בכן אני תכלה [תפלה] המדבר בעדו שממנו תראו וכן תעשו קהילות ויחידים הקטן פה קנהר (?) לון (?) גרשון אשכנזי חונה פה ק״ק מעץ. יום ג׳ י״ז מנחם תנ״א לפ״ק:

מה שכבר נתקבל ונתקיים מכל הבאים על החתום ומה שהועד והוגד על פה אנשים כשרים המכירים עמו ומעשיו ומקומו אין צריך עוד קיום מחדש כי אם היכי דלימטי לי שיבא מכשורא לזכות בו ולזכות אחרים להשתדל ולעמוד לו לעזרה כתבתי וחתמתי שמי פה אמשטרדם יע״א. סדר כי ידעתיו וכו׳. ושמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט. שנת הוא **יושיענו** לפ״ק.
ע״ה **יצחק אבוהב ונאם יעקב ששפורטש** [2]).

הזכאי אשר כתגלגל הזכות על ידו לקיים עולם מלא. ולהליל אלפים כפשות מישראל. הלא הוא האלוף הקלין. כהר״ר סענדיר אשר היה שבע רלון.

---

[1]) Der vollständige Name lautet Joseph Samuel b. Zwi Hirsch. So unterzeichnet er die Approb. zur Ed. Dyhernf. 1702 des ש״ע א״ח am 4. Jjar 1700. Vgl. überdies Asulai I Jod 181 II ה 43, citirt v. Steinschn. Nr. 6027. S. das. NNr. 5728 und 8452.

[2]) Er starb am 4. Jjar (= 15. April) 1698. S. שש שערים des Salomo Sasportas p. 23: „ד׳ לחדש זיו בנות", wonach Steinschn. Nr. 5615 und Graetz Bd. X, 2 S. 453 zu berichtigen.

ומלא חן בעיני כל השרים ודוכסים ושרי לבאות המלחמה בעת. אשר נלכדה העיר ק"ק אובן כידוע בהתחננו לפניהם בעד פליטת שארית עמנו עם אלהי אברהם אשר היה בעזרו. ותפלתו עשתה פירות ופירי פירות. ועבר פה עלינו. ועשינו עמו חטיבה מול חטיבה. להטיב עמו בכל הטוב. וממנו יראו וכן יעשו בכל מקום ומקום אשר דבר המלך מלכו של עולם מגיע. ובזכות מלוה זו תנצלו מכל פגיעה. ומאורע רעה. כ"ד המעתיר. **היום יום ו' עשרה ימים לחודש חשון שנת תנב"ל:**

משה יהודה בן לא"א הר"ר **קלונימוס** הכהן ז"ל הי"ה החונה פה ק"ק **אמשטרדם** יע"א קה"ל **דאשכנזי** יצ"ו:

גם פה עבר עלינו האלוף כהר"ר סענדר הנ"ל. ועשינו עמו רק טוב כראוי ונכון. כ"ד היום יום ד' ח"יה דסכות בת"ן לפ"ק. הקטן מאיר מרוידבין פה קליווא לע"ע:

Meir b. Simon und seine Schrift Milchemeth Mizwa.

Analekten

von

Dr. H. Groß.

(Schluß.)

ad f). Der hier aus dem polemischen Werke Milchemeth Mizwa mitgetheilte Passus, der bereits anderwärts veröffentlicht wurde (von Neubauer, Letterbode III, p. 20) ist von großer Wichtigkeit für die in Dunkel gehüllte Geschichte der Kabbala. Die Anhänger derselben liebten es, die Schriften derselben, die offenbar das Gepräge der neuern Zeit, uralten Autoritäten zu vindiciren, um ihnen dadurch mehr Gewicht und Ansehen zu verschaffen. Die Kabbala ist reich an pseud-epigraphischen Schriften. Zu den letzteren gehört auch das „Buch Bahir" (ספר הבהיר), das auch unter dem Namen, „Midrasch des R. Nechunja b. Hakana" bekannt ist und bald unter dem einen bald unter dem anderen Namen angeführt wird. Die neuere Forschung hat über dieses dunkle Buch einiges Licht verbreitet (Jellinek in seinen Schriften über die Kabbala und Graetz Gesch. VII, p. 458). Einige Ergänzungen dürften nicht überflüssig sein.

Zuvörderst sei bemerkt, daß die bekannten Ausgaben Amsterdam 1651, 4, die mir vorliegt, Berlin 1706, 4, Sklow 1784, 12, Lemberg 1865, 8 unvollständig sind, wie man sich schon aus den dem Sohar beigedruckten Stücken, die mitunter ausführlicher sind, überzeugen kann. In einem handschriftlichen Pentateuch-Commentar (Cod. Münch. 15 p. 74b, v. weiter) ist eine längere Stelle citirt, die im edirten Bahir nicht vorkommt:

בספר הבהיר. שאל ר׳ שמלאי את רחומאי מאי דכתיב ה׳ איש מלחמה — אמר ליה מתחלה כשבא אברהם מרוב חבה שחבב אותו הקב״ה נגלה אליו בשם אלהים וזהו א׳, כשבא יצחק נגלה אליו בשם י״ו וזהו י׳, כשבא יעקב נגלה אליו בשם שדי וזהו ש׳, כשנגלה הקב״ה לישראל בים לקח ראשי תיבות של ג׳ שמות הללו ועשה מהן עטרה וזהו איש.

Nicht ganz unbegründet ist daher die Bemerkung des Kabbalisten Isaak Kohen aus Segovia (v. weiter), daß der Bahir den Provençalen nicht vollständig bekannt war. Die zahlreichen Handschriften in München Paris und sonst enthalten jedoch zumeist nur dasselbe, was die Ausgaben. In talmudischen Schriften kommen Citate aus dem Bahir vor, die in der Edition fehlen, aber da ist der Name offenbar corrumpirt. (So in Orchot Chajim des Aaron Kohen I, p. 98 c. und 109 c., daraus in Jerucham תולדות ed. Const. p. 19 b. הבהיר zu emendiren in הזהיר, v. Zunz Hebr. Bibliogr. VIII, p. 21).

Der Bahir hat durch die wichtigen mystischen Elemente, die er enthält und die in aggadische Formen gekleidet, leichter Eingang fanden, auf die Entwickelung der Kabbala einen bedeutenden Einfluß geübt. Wir erinnern nur an die Sefiroth, die hier noch verschwommen, aber doch schon in ihren wesentlichen Keimen als reale Potenzen erscheinen, an den Begriff des En-Sof, der hier zum ersten Male auftritt, als auf der obersten Staffel der Stufenleiter der Sefiroth stehend, zugleich Attribut Gottes „des Unendlichen" und was sehr beachtenswerth ist, zuerst mit dem Gedanken als solchen, מחשבה oder dem absoluten Denken combinirt. Wir heben ferner hervor, die Emanationslehre, die unter dem Bilde des mystischen Baumes veranschaulicht wird, an die Lehre der Seelenwanderung, im „Geheimniß der Schwagerehe" angedeutet und die Buchstaben und Zahlenmystik. Die wichtigsten Ideen sind hier nur angedeutet, nur so nebenbei gestreift und hingeworfen, gewissermaßen nur als Keime zur Aussaat ausgestreut. Diese Keime sind

aufgegangen. Der Einfluß des Bahir macht sich in den meisten kabbalistischen Schriften seit Nachmani bemerkbar. Letzterer nennt ihn in seinem Commentar zum Pentateuch sehr oft und hat manche seiner Ideen daraus geschöpft. Joseph Gikatilia weist ausdrücklich auf ihn hin, (פרקי היכלות 44 b. v. Jellinek Beiträge zur Gesch. der Kabbala II, p. 63), aber er hat ihn auch sonst benutzt, ohne ihn zu nennen, so u. A. im שער אורה IX gegen Ende, über מחשבה im Verhältniß zum Ensof und zu den Sefiroth, was zum Theile wörtlich dem Bahir p. 5 b. und 8 b. entlehnt ist. Die מחשבה wird aber als zweite Sefira bezeichnet, während sie sonst, so bei Abraham Abulafia im אור השכל als erste Sefira angegeben wird (v. Jellinek Philosophie und Kabbala I, p. 38), allerdings mit dem Zusatz ספירה אצלם והוא ראשונה, als ob er diese Ansicht nicht bestimmte, die jedoch in älterer kabbalistischer Schrift verbreitet ist.

Einen starken Gebrauch hat Mose de Leon vom Bahir gemacht, der ihn zwar nennt, aber ihm auch, ohne Angabe der Quelle wesentliche Stellen entlehnt, (v. ס׳ נפש החכמה N. 13, 17, das. N 1 סוד האילן, 20 סוד היכום und sonst) wodurch sich auch die im Sohar vorkommenden Reminiscenzen an den Bahir erklären. Reccanatis Schriften, so der Commentar zum Pentateuch und „die Erklärung der Gebote", sind voller Citate aus dem Bahir. Von Interesse sind die Parallelen aus dem letzteren und dem Sohar bei ihm, wodurch die Verwandtschaft beider nur ins rechte Licht gesetzt wird.

Der Bahir stand als die Schrift des Tanaiten Nechunja b. Hakana im hohen Ansehen bei den Kabbalisten, die sich darauf, wie auf eine heilige Urkunde oft berufen. Todros halevi bezeichnet ihn als geheimnißvoll (אוצר הכבוד ms. v. Orient VI Litbl. 182), Schemtob b. Schemtob als heilig (ספר האמונות v. Orient a. a. O.) und Isaak Kohen aus Segovia als über alle Maßen kostbar. Er sei, bemerkt er, von

Palästina über Deutschland, wo er den namhaften Kabbalisten bekannt war, nach der Provence gekommen. ס' האמונות v. Jellinek Beiträge II, p. 65.

Nicht nur die Kabbalisten, sondern selbst namhafte Denker glaubten an das hohe Alter des Bahir so u. A. Hillel b. Samuel aus Verona (תגמולי נפש ed Lyck p. 9a מדרש הנקרא ס' הבהיר), Schemtob Falaquera, der eine Stelle daraus als Belag anführt (ספר המעלות ms. v. Einleitung zu ארי נוהם p. VIII vgl. בהיר p. 9a), Mose Narboni, der sich darüber wundert, daß Maimuni in der Auseinandersetzung des Gottesnamens den Bahir übersehen habe (v. Commentar zum Moreh I, p. 62), Chisdai Crescas, der in Betreff desselben Punktes auf den Bahir hinweist אור ה' I, 3. cap. 3) und Asarja de' Rossi, der sich sogar in einer kritischen Frage darauf beruft (v. weiter). Erst am Ausgange des Mittelalters, als man an der Heiligkeit des Sohar zu rütteln begann, zogen fast gleichzeitig Leon da Modena (v. ארי נוהם) und Joseph del Medigo (v. Geigers Melo Chofnaim hebr. Theil p. 8) auch gegen den Bahir zu Felde.

Der Schleier, der über den Bahir ausgebreitet ist, wird durch die aus dem Milchemeth Mizwa mitgetheilte Stelle ein wenig gelüftet. Meïr b. Simon trat gegen denselben in der entschiedensten Weise auf, erklärte ihn als untergeschoben und ketzerisch und verdammte ihn öffentlich in einem Sendschreiben, das er in Uebereinstimmung mit Meschullam b. Mose sicherlich dem hochangesehenen Gesetzeslehrer dieses Namens aus Beziers, dem Verfasser des talmudischen Werkes ספר השלמה, mit dem Nachmani in Correspondenz stand, (v. Monatssch. 1869 p. 536 und Halberstamm in der Sammlung קבוצת מכתבים, Separatabdruck aus Kobaks Jeschurun p. 65) an die Gemeinden erließ. Der Verfasser des Bahir, sagt er, der nicht einmal ganz die hebräische Sprache beherrsche, verrathe dieselben ketzerischen

Ansichten auch in den anderen von ihm verfaßten Schriften, wie in den Commentaren zum Hohenliede, zu Koheleth, dem Buche Jezira und den Hechaloth. Das Milchemeth Mizwa, datirt vom Jahre 1245, aber das darin erwähnte Sendschreiben ist um mehrere Jahre früher, etwa in die dreißiger Jahre anzusetzen. Um diese Zeit tauchte jedenfalls der Bahir zuerst in der Provence auf verbreitet und nach Ansicht des Meïr b. Simon von dem ungenannten Verfasser der obenerwähnten Commentare verfaßt. Diese Ansicht erfordert eine eingehende Prüfung und Untersuchung des Buches Bahir, um das Zeitalter, in dem es entstanden ist, zu begränzen. Daß es nicht von dem Tanaiten Nachunja b. Hakana (ca. 80) herrühre, braucht kaum bewiesen zu werden. Werden doch darin jüngere Amoräer angeführt, so u. A. Rechumai (p. 2a) wohl Richumai ein Zeitgenosse von Rabina und R. Aschi (v. Juchasin ed. Filip. p. 188), R. Bun (p. 2a, v. Juchasin p. 119 und Frankel מבוא הירושלמי p. 67), Berechja, wohl der spätere dieses Namens, der im Midrasch oft vorkommt (p. 2a v. Frankel a. a. O. p. 69) Ahilai (p. 6b אהלהא l. אחילאי v. Juchasin p. 107) und Levitas b. Tabrus (p. 2b: לויטס בן טברוס ders. in Genesis Rabba Anf. לולינא בר טברין in Pesikta Abschn. Parah corrumpirt לולאני בר שוורי v. ed. Buber p. 39, Anm. und wohl identisch mit לוי בר טבארי in Juchasin p. 163).

Nechunja b. Hakana ist hier lediglich eine vorgeschobene Persönlichkeit, erst in der nachtalmudischen Zeit, zuerst in den Hechaloth, deren Abfassung in die gaonäische Zeit fällt, zum Mystiker gestempelt und später zu einem der Hauptträger der Kabbala gemacht, dem man verschiedene mystische Schriften, darunter auch den Bahir vindicirte (v. Cat. Bodl. p. 2056).

Man hat von kabbalistischer Seite sich bestrebt, die Lehre des Bahir im Talmud und in den Midraschim wiederzufinden (v. Orient a. a. O. p. 226), um dadurch den Bahir als alt zu

legitimiren. Die Parallelen sind in der That zahlreich. Wir machen nur auf einige aufmerksam. Bahir p. 2 a מפני מה התורה בבית כמה דאתחיל ברכה, התחיל dasselbe in Jerusalmi, Chagiga c. II im Namen des R. Jonah eines jüngern Amora, dass. Bereschit Rabba c. 1; Bahir a. a. O. ים ודרום ירשה in Jerusalmi Berachot c. VII, Bahir 2 b לויטם בר טברום, v. oben. Das. fernere mystische Deutung des ב׳, v. Jerusalmi Chagiga und Bereschit Rabba a. a. O. das. p. 2 b הקב״ה מקומו של עולם, v. Bereschit Rabba c. LXVIII; das. p. 4 a ה׳ שמות לנשמה, v. Bereschit Rabba c. XIV, das. p. 3 b. Der Passus über den Bibelvers וכל העם רואים את הקולות, Schemoth Rabba Abschnitt יתרו, Mechilta das. und Sifra Anf. das. p. 2 b und 5 b. Der mystische Riesenbaum, der seine Aeste, auf denen sich die Seelen wiegen wie mächtige Arme, über das Universum ausbreitet, es beschattet und selbst vom Urquell getränkt seine Säfte nach allen Seiten in verschiedenen Graden ausströmen läßt, hat in der alten Mystik mannigfache Analogien in dem Bilde der Traube, deren Theile die Sefirot darstellend fest zusammenhängen und eine Einheit bilden, so bei Menachem, einem Schüler des Elasar aus Worms (כתר שם טוב), in dem mächtigen Magnet, der alles anzieht und festhält, so bei Elasar aus Worms (v. die Nachweise über ähnliche Stellen H. B. X, p. 156). Die passendste Parallele dazu ist Bereschit Rabba c. XVI: עץ חיים מהלך ת״ק שנה וכל מי בראשית מתפלגין מתחתיו. Merkwürdig ist die Aehnlichkeit mit dem Weltbaum der älteren Edda, der Esche Gydrasil, die Leben spendend ihre Zweige über das All ausbreitet, v. Edda ed. Simrok I, 19.

Eine der dunkelsten Stellen im Bahir 6 a, 9 a, 10 b von der mächtigen צדיק genannten Säule, die von der Erde bis in den Himmel ragt und der Seelen Grund von Gott selbst mit schöpferischer Kraft ausgestattet ist, in der Reihe der zehn Sefiroth bei Asriel die neunte, ist bereits Chagiga 12 b angedeutet. Der Ausdruck סובל העולם (6 a) findet sich in Schemoth Rabba c.

XIX סובל בריותיו und Pirke di R. Elieser c. 34. מה הקב"ה סובל את עולמו כך הנפש סובלת לכל הגוף. Die Sefiroth selbst als den zehn Aussprüchen Gottes bei der Schöpfung entsprechend (p. 7 b) sind in dieser Beziehung in Bamidbar Rabba c. XIV erwähnt כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם וכנגד עשר ספירות בלי מה und sogar mit Namen bezeichnet, die denen in der Kabbala ähnlich sind, aber ohne daß der Name Sefira selbst genannt wird, in Chagiga 12 a. אמר דב בעשרה דברים נברא העולם בחכמה ובתבונה ובדעת ובכח ובגערה ובגבורה בצדק ובמשפט בחסד וברחמים vgl. R. Samuel Edels חידושי אגדות z. St.

Die 72 Namen und der 72 buchstabige Namen Gottes (6 d) einerseits von ויסע ויבא ויט und andererseits vom Priestersegen abgeleitet, auf uralter Tradition beruhend, v. Raschi Succa 45 a sind in älteren Midraschim erwähnt v. Bamidbar a. a. O. v. die Nachweise bei Zunz, Synagogale Poesie p. 146. Bahir 11 a über die Präexistenz der Seelen v. Jebamot 63 b, vgl. Raschi z. St. Chagiga 12 b, Aboda Sara 5 a. Zu Bahir 12 b über die Schlange und סמאל ist zu vergleichen Sanhedrin 29 a, Abot di R. Natan I, Pirke di R. Elieser c. 13, 45 und sonst.

Man könnte für die meisten Stellen im Bahir Parallelen anführen, woraus jedoch nicht das hohe Alter desselben bewiesen werden kann, da er ja umgekehrt aus den älteren Quellen geschöpft haben kann. Letzteres müssen wir annehmen, so daß den Bahir lediglich als eine Compilation erscheint, in der außer der genannten Quellen noch die Hechaloth und das Buch Jezira benützt wurden. An die ersteren erinnert die letzte Stelle im Bahir über סמאל v. Reccanati Commentar zum Pent. Abschn. בשלח. In Betreff des Buches Jezira sei nur auf folgende Stellen im Bahir hingewiesen, p. 5 a, Mystik der menschlichen Glieder, Jezira V, 2, p. 4 a, Mystik der מילה, VI, 4, p. 5 b, mystischer Baum V, 1 dieselbe Stelle, nur daß der Baum nicht

enannt ist, p. 8 a; Mystik der Buchstaben II, 2 und andere ehrere.

Was uns veranlaßt, den Bahir nicht nur nach der spätern almudischen, sondern selbst nach der ersten gaonäischen Zeit anusetzen, das ist vor Allem der Umstand, daß bis zum 7. Jahrunderte mindestens weder die Zeichen noch die Namen der ebräischen Vocale und Accente bekannt sind (v. Derenburg revue critique 1879, Magazin VI, 255 ff., Graetz, Monatsschr. 1881 p. 248 ff.), während er dieselben mit Namen nennt und mystisch deutet (p. 3 a, b, 5 b, 7 a). Asarja de' Rossi (Meor Enajim ed. Berlin p. 472) führt als Beweis für das hohe Alter jener Namen und Zeichen den Bahir an. Das Umgekehrte ist der Fall. Der Bahir verräth durch diese Stellen seine Jugend. Für letztere giebt es noch andere Merkmale. Mehrere sprachliche Erklärungen, mit denen er sich überhaupt gerne befaßt, weisen auf jüngere Autoritäten hin. Man findet bei ihm (7 a) bereits die Anwendung des Paradigma פעל auf das Verbum. Das Perfectum רש von ירש (2 a) führt Saadja in seinem Jezira-Commentar aus den Peitanim an (v. Jellinek Beiträge I, p. 73). Das Verbum יצר in der Bedeutung „sammeln" (12 a) kommt zuerst bei Isaak Israeli, 10. Jahrh. vor (in מאמר ישרש in התודה I, p. 40) und die strenge Unterscheidung von בריאה, יצירה und עשיה in kabbalistischem Sinne findet sich zuerst bei Gabirol (Jellinek a. a. O. II, 27, Bahir 2 b).

Die Bekanntschaft mit Gabirol verräth offenbar folgende Stelle (p. 10 b), wo von den Sphären die Rede ist: השע"י כדורלא בעשתנ. Das letzte Wort hat keinen Sinn. Man muß wohl שנית, oder עשנא lesen (Perles briefliche Mittheilung), „starke Meeresströmung" v. Mechilta בשלח: וכי תהומות יש שם והלא עישתית הים, vgl. Tanchuma und Jalkut z. St., Targum zu Spr. 8, 24 נבכי מים durch עשני דמיא, das. 28 כעזו עינות תהום

durch עשן עיתי תרומא wiedergegeben, vgl. Aruch s. v. עשן. Der Satz, der darnach heißt: „diese Welt gleicht einem Senfkörnchen in der starken Meeresströmung", entspricht aber vollständig dem Satze in der „Königskrone" Gabirols, wo ebenfalls von den Sphären die Rede ist, im Vergleiche zu denen von dieser Welt gesagt wird: וכל ברואי עולם בחוכו כגרגיר חרדל בים הרחל לחקף גדלו וערמ. Eine ähnliche agadische Stelle findet sich in Derech Erez Sutta c. 9: העהיו חמה לגלגל עינו של אדם לבן שבו זה אוקיינוס שמקיף את כל העולם שחור שבו זה העולם. Eine andere Parallele ist Bereschit Rabba c. IV: יהי רקיע בתוך המים גלדה טפה האמצעית ונעשו השמים. Daraus wurde der „geheimnißvolle Punkt" (p. 10 b), der in der jüngeren Mystik eine wichtige Rolle spielt, u. A. bei Mose de Leon a. a. O. N 12 סוד הנקודה und in dem im Pardes dem Gaon Hai zugeschriebenen Responsum (v. Jellinek, Beiträge II, 13).

Von ganz besonderem Interesse ist aber folgende Stelle (7 a), wonach sich „die Vocale zu den Consonanten so verhalten, wie die Seele zum Leibe." Dieser Vergleich wird auch auf das Verhältniß der schriftlichen und mündlichen Lehre zu einander angewendet und was hier nur angedeutet wird, ist in dem den Namen Nachmani's tragenden Commentar zum Hohenliede (v. weiter) bestimmter ausgesprochen. Nun kommt aber das eine wie das andere in demselben Zusammenhange und ganz in derselben Weise bei Abraham Ibn Esra vor, v. Commentar zu יהוה und יסוד מורא Anf. (v. Jellinek Philosophie und Kabbala I, p. 42, Graetz Gesch. VII, p. 458). Die Vermuthung drängt sich uns auf, daß nicht Ibn Esra den Bahir, sondern umgekehrt dieser die Schriften des Ibn Esra benützt hat.

In der Vermuthung, daß der Verfasser des Bahir nach Abraham Ibn Esra gelebt habe, werden wir durch den Umstand bestärkt, daß der Bahir, der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts namentlich in Spanien stark verbreitet

war und von den meisten Kabbalisten seit Nachmani genannt und benutzt wird, in der Provence u. A. von dem Verfasser des fälschlich den Namen des Rabed tragenden Commentars zum Buche Jezira (II, 3) in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts nur sehr selten und im zwölften Jahrhunderte und weiter zurück nirgends erwähnt wird.

Ein handschriftlicher Commentar über die Merkaba des Ezechiel (פירוש המרכבה ms. v. H. B. VIII, p. 94) citirt ספר הבהיר המחובר מרבני החלמוד המקובלים היחידים Die Vermuthung, daß der Verfasser Elasar aus Worms sei (geb. 1160 gest. ca. 1230) ist völlig unbegründet, denn dieser Commentar weicht nach den darüber gemachten Mittheilungen von dem פירוש של מרכבה, den Elasar aus Worms wirklich verfaßt hat und der einen Theil von dessen סודי רזיי bildet (Cod. Paris 850[2] fol. 46, abschriftlich in meinem Besitze) vollständig ab. In Elasars gedruckten und ungedruckten Werken, so weit ich dieselben kenne, ist der Bahir nirgends genannt und findet sich auch keine einzige prägnante Stelle, aus der man auf eine Bekanntschaft mit demselben schließen könnte. Einzelne Andeutungen können auf gemeinsame Quellen zurückgeführt werden.

Als ältester Autor, der den Bahir citirt, wird Ephraim b. Simson angegeben, der seinen unedirten Commentar zum Pentateuch vor 1240 verfaßt haben soll. Derselbe nennt zu wiederholten Malen den Bahir, Cod. München 15 fol. 5 b und 74 b (v. oben, vgl. H. B. XIV, p. 131 uud p. VIII). Was die erwähnte Autorschaft des Commentars betrifft, so ist dieselbe nur in einer Handschrift angegeben, die Asulai besessen und aus der er in נחל קדומים Mehreres mitgetheilt hat, die drei anderen bekannten Handschriften sind anonym. (Cod. Münch. 15, Michael 660, v. Zunz, Zur Gesch. p. 83 und Cod. Halberstamm 83.) Letztere Handschrift hat am Rande die berichtigte Aufschrift מיסור ה' אליעזר מגרמישא. Das ist falsch. Cod. Münch. citirt

öfter Elasar aus Worms, so p. 90 b, 152 רבי' אלעזר בן רבי', p. 122: רבי' אלעזר מגרמיזא, p. 182 b: רבי' אלאעזר בן רביתו יכ"ק, wohl nicht Elasar b. Jacob aus Speier, wie vermuthet wird (Steinschneider H. B. a. a. O.), sondern nach den obigen Citaten zu emendiren in אלעזר בן רבי' יק"ב, Elasar b. Jehuda b. Kalonymos, genannt Elasar aus Worms. Der Verfasser war aus Deutschland oder Frankreich, kannte aber beide Länder, denn neben deutschen führt er auch französische Wörter an, so p. 26 b und 27 b: הילדה הזאת עד כאן קורא אוהה נערה נראה לי ילדה מיוחסת בלשון לעז ביא. וק בלשון אשכנז ניאה (etwa bien née). In dem Werke spiegeln sich die traurigen Verhältnisse der Juden wieder (p. 24 a: אין אנו יכולים לעסוק בתורה כמו שרוצה מוטל עלינו מרוב צרות וכהלות העוברים עלינו. In diese traurige Zeit fallen die im Commentar angestellten Messiasberechnungen הקץ, in denen die räthselhafte Zahl 1290 oft wiederkehrt. Die Berechnung ist zu unsicher, als daß man daraus das Zeitalter des Verfassers eruiren könnte. Dieselben Berechnungen, aber noch verworrener, kommen auch in einer anderen ebenfalls mit Zahlen- und Buchstabenmystik sich befassenden Schrift vor, Cod. Münch. 221: ליקוטים מספר הגימטריאות על כל פרשה ופרשה חיבר אותו ה"ר אלעזר בכ"ר משה הדרשן (v. Steinschneider in Geigers Zeitschr. X, p. 315 und H. B. XIV, p. 65). Da wie dort wird von dem Verfasser, Samuel b. Kalonymos, der Fromme genannt, aus Speier, als Großvater citirt, so Cod. Münch. p. 64 b וקני החסיד, ders. 76 b רבי שמואל החסיד, 168 b ר' שמואל וקני משפירא, bag. 152 a מצאתי כך במכילתא ביסוד רבינו שמואל זקן וקני. Die eine wie die andere Schrift ist lediglich eine Compilation, in der Altes und Neues, Fremdes und Eigenes mit einander verwebt ist, und so können auch die Citate, selbst die, in denen Samuel als וקני genannt ist (v. Aehnliches in Mordechai in Bezug auf den ראב"ן) und die Messiasberechnungen anderen Schriften wörtlich entlehnt sein. Letz-

tere bieten daher für die genaue Bestimmung des Zeitalters des Compilators keinen sichern Anhalt. Letzterer kann ebensogut wie der genannte Elasar b. Mose Hadarschan, wahrscheinlich der Vater von Mose Hadarschan, der um 1280 gelebt hat (v. Zunz Literaturgesch. der synag. Poesie p. 622, Maharil ms. Cod. Benzian 13, H. B. IX, p. 23) um 1250 gelebt und geschrieben haben.

So wäre das Zeitalter, in dem der Bahir zuerst aufgetaucht und sicherlich auch verfaßt worden ist, ungefähr begrenzt als die Wende des ersten und zweiten Drittels des dreizehnten Jahrhunderts und wir stehen nun vor der schwierigern Frage, wer der Verfasser desselben sei. Man rieth auf Elasar aus Worms (v. Jellinek, Moses b. Schemtob de Leon p. 20), was aber nach dem, was oben über Elasar bemerkt wurde, unzulässig ist. Die Stelle im Bahir 6 b: שאלו תלמידיו את ר׳ אליעזר רבינו מיד קדש לי כל כמר ist sicherlich ein Citat aus dem Talmud oder Midrasch. Für die Annahme, daß R. Isaak der Blinde, der Sohn des R. Abraham b. David aus Posquiers (ca. 1190—1210) der Verfasser sei (v. Landauer, Orient a. a. O. und Jellinek Auswahl p. 14), giebt es keinen genügenden Anhalt. Die meiste Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung für sich, daß der berühmte und viel genannte Kabbalist Asriel, der ca. 1238 gestorben ist, der ein Schüler Isaak des Blinden und der Lehrer Nachmani's gewesen sein soll (v. Jellinek, Beiträge II, p. 32, Cat. Bodl. p. 755) den Bahir verfaßt habe (v. Letterbode a. a. O.). Derselbe wurde öfter mit dem Kabbalisten Esra, der sein Zeitgenosse und vielleicht gar dessen Schwiegervater wohl ebenfalls aus Gerona war, verwechselt. Einige behaupten die Identität beider (Landauer Orient VI, Litbl. p. 196, Jellinek a. a. O., Cat. Bodl. a. a. O.). Die Beweise für diese Identität sind deshalb nicht stichhaltig, weil bei dem Gleichklang der Namen eine Verwechselung beider vorgekommen sein

kann, so daß etwas im Namen des einen citirt wurde, was thatsächlich dem andern gehörte. Für die Verschiedenheit beider spricht der Umstand, daß dieselben bei älteren Autoritäten neben einander genannt werden, so bei Recanati Commentar Abschnitt נשא: והוא (ר' יצחק סגי נהור) מסרה לשני תלמידיו האחד ר' עזרא שפי' שה"ש והאחד ר' עזריאל ואחריהן נמשכה להרמב"ן ז"ל, bei Salomo da Piera in seinem Divan ms. in einigen satirischen Versen über die beiden Kabbalisten עזרא ועזריאל, v. S. Sachs in הפליט p. 48 und Graetz a. a. O. p. 447, bei Schemtob Ibn Gaon in בדי אהרן: רבי עזרא ורבי עזריאל מגירונה חברו פירוש ההגדות על פי הקבלה והוסיף ר' עזרא לחבר פירוש התפלות, v. Graetz a. a. O. p. 445, in Cod. Parma 115[4] (v. H. B. VIII, 149): פירוש התפלות מה"ר עזריה ז"ל שהיה מקובל עם חתנו ר' עזריאל, v. dagegen ארחות חיים II, p. 6 d: וכן כתב ה"ר עזריאל ז"ל בפי התפילות שעשה ע"ד הקבלה, daraus wohl die Citate des Asriel in Cod. Münch. 221, v. Cat. p. 76. Außer diesem Commentare verfaßte derselbe noch andere kabbalistische Schriften (v. Jellinek a. a. O.) darunter eine Abhandlung über die Sefiroth in Fragen und Antworten (פירוש עשר ספירות ed. Berlin 1850 zusammen mit דרך אמונה des Meir Gabbai und früher ed. Warschau 1798) und einen Commentar zum Hohenliede, der fälschlich Nachmani zugeschrieben wurde und auch unter dessen Namen erschienen ist (Altona 1763 in einer ganz corrupten und durch Einschiebsel entstellten Ausgabe). Asriels Autorschaft ist erwiesen (v. Jellinek a. a. O. und Cat. Bodl. 756, vgl. Salfeld in Magazin VI, p. 41).

Zwischen der Abhandlung über die Sefiroth und dem Bahir ist nicht der geringste Zusammenhang, zeigt sich keinerlei Verwandtschaft. Der Bahir ist eben ganz und gar aggadisch gehalten und redet die Sprache des Tanaiten Nechunja. Die Sefiroth und was damit zusammenhängt, werden nur aphoristisch besprochen, wie es dem Charakter der Aggada angemessen

ist und gerade diese Form der Darstellung, die dem Schriftchen ein uraltes Gepräge gab, hat ihre Wirkung auf die Kreise, auf die es berechnet war, wie ja die starke Verbreitung zeigt, nicht verfehlt. Die erstere Abhandlung dagegen ist ganz und gar speculativ gehalten und redet an philosophische Leser sich wendend, um sie zur kabbalistischen Ansicht zu bekehren, worüber sich der Verfasser selbst in der Einleitung deutlich ausspricht (v. הפליט a. a. O.) mehr die Sprache der Philosophie, der auch die strenge Definition und der logische Zusammenhang angemessen sind.

Zwischen Asriels Commentar zum Hohenliede und dem Bahir zeigt sich dagegen insofern eine innige Verwandtschaft, als der erstere zahlreiche Stellen aus dem Bahir enthält, der nicht ein einziges Mal genannt ist, und nur einmal als Midrasch angeführt wird (v. Grätz Gesch. VII p. 459). Wir verweisen nur auf folgende Parallelen: Commentar erste Einleitung, daß man von der Finsterniß nicht das Verbum יצר sondern ברא gebrauchen kann, v. Bahir p. 2 b; Commentar p. 2 b über das Verhältniß der Vocale zu den Consonanten ganz wie im Bahir, v. oben In der Altonaer Ausgabe ist die Stelle kürzer wie in Cod. Schorr (v. Chaluz IV, 89, v. Graetz a. a. O.), das Wort מורש, worauf daselbst hingewiesen ist, fehlt hier, aber unmittelbar darauf bei dem damit zusammenhängenden Satze, daß die schriftliche und mündliche Lehre gleich göttlich sind, kommen die Worte vor: כמו שאמרו במדרש תרולים; Commentar a. a. O. über וכל העם רואים את הקולות, v. Bahir p. 3 b, Commentar p. 12 a über den Vers כאשר ירים משה יד, ganz wie Bahir p. 8 a; Commentar p. 21 a die abenteuerliche Erklärung ניחוח לשון ירידה תרגום וירד ונחת, die ganze Stelle und was darauf folgt Bahir p. 6 b; Commentar p. 22 b über den mystischen Baum ganz wie in Bahir, v. oben; Commentar p. 27 a, Mystik des menschlichen Körpers, v. Bahir 10 a ausführlicher. Zu vergleichen sind ferner folgende Stellen:

Recanati טעמי המצות p. 4 b: החכם ר' עזריאל ויל בפירוש שיר השירים שלו כי היא רמזם כולם בעשרת הדברות, v. Bahir p. 7 b: (בפירוש כנגד י' דברות ובכלל אותן י נכללו הוריג מצות אותם י'.

Bei dieser Uebereinstimmung beider Schriften, die durch weitere Parallelstellen noch mehr erhärtet werden könnte, liegt wohl die Vermuthung nahe, daß der Verfasser der einen Schrift nicht bloß die andere gekannt und benutzt hat, in einer Weise, die, da die Quelle nicht genannt ist, schon an ein Plagiat streift, sondern daß beide Schriften von einem und demselben Verfasser, nämlich Asriel, herrühren. Schreibt doch Meïr b. Simon dem Verfasser des Bahir auch einen Commentar zum Hohenliede zu. Meïr nennt auch dessen Commentar zum Buche Jezira. Daß Asriel auch einen solchen verfaßt habe, ist wahrscheinlich, wenn wir auch Bedenken tragen, ihm den den Namen Nachmani's tragenden Jezira-Commentar zu vindiciren (Jellinek, Mose de Leon p. 16, 46). Die Annahme, daß Asriel der Verfasser des Bahir sei, wird durch folgendes Citat in einer Handschrift unterstützt, Cod. de Rossi 1420, XXI (v. H. B. XII, 116, XVIII, 19, wo zuerst auf dieses wichtige Citat hingewiesen wird) führt an: לשון החכם ר' עזריאל ויל בספר הבהיר אמרו מאי קרנן שהוא מקרב הכחות. Die Stelle findet sich im Bahir p. 6 b und erinnert an Chagiga 11 b מקריב (מיכאל) נשמתן של צדיקים.

Asriel lebte in dem Zeitalter Maimuni's und unmittelbar nachher, als der philosophische Geist sich mächtiger denn je regte, die Erkenntniß der Vernunft über den Buchstabenglauben setzte und nach der gedanklichen Klärung des Judenthums strebte. Gegen diesen Geist reagirten diejenigen, die am Buchstaben hingen. Sie stützten sich auf den geheimen Sinn, den ihm seit frühester Zeit die Aggada untergelegt hat. Sie suchten die mystischen Elemente auf, die im Talmud und Midrasch und in einzelnen in der gaonäischen Zeit verfaßten Schriften zerstreut sind, sammelten und fügten sie zusammen und bil-

beten sie im Gegensatze zur Philosophie zu einem System der Geheimlehre zur Kabbala aus. Der Eckstein derselben war im dreizehnten Jahrhunderte der von Asriel verfaßte Bahir.

(Zweiter Artikel folgt.)

Nachtrag und Berichtigung

zur Anzeige des אוצר הספרים von ס׳
J. A. Benjakob.

Durch den Umstand, daß in dem mir vorliegenden Recensionsexemplar die SS. XIII — XX, welche die Vorrede des Herausgebers enthalten, gefehlt haben, sehe ich mich zu folgender Berichtigung veranlaßt. Die treffliche Ausstattung, die Heranziehung der seit dem Tode Benjakobs, des Vaters, erschienenen Bücher- und Handschriften-Verzeichnisse, sowie die so billige Normirung des Ladenpreises sind danach vielmehr das Verdienst des jüngeren Benjakob, der mit rühmenswerther Bescheidenheit seine von trefflicher Sachkunde zeugenden Bemerkungen ohne vieles Aufheben dem Texte einverleibt hat. Das Buch ist im Selbstverlage des Herausgebers (Jacob Benjakob in Wilna, Sirotskaja Ulica 27) erschienen und von ihm für den Preis von fünfzehn Mark zu beziehen:

Gleichzeitig habe ich über meine oben S. 382—384 aufgezählten vierzig Zusätze und Berichtigungen Folgendes zu bemerken:

1. S. 382, Nr. 4 ist unter ב 30 aufgeführt.
2. S. 383, Nr. 19. Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. Nr. 4809.
3. Das. Nr. 20. Bereits bei St. a. a. O. Nr. 2756.
4. Das. Nr. 24 ist unter ם 1852 verzeichnet.
5. S. 384, Nr. 30. Erledigt durch Steinschn. a. a. O. p. 940.
6. Das. Nr. 34 ist zu streichen, da Benjakob a. a. O. die Ausgabe bringt.

Bei weiterer Benutzung habe ich jedoch inzwischen Folgendes notirt:

1. א 614. Lies cod. Hamburg 51, de Rossi 326.
2. א 719. Vgl. מנחה בלולה unten מ 1458.
3. ב 87. Ergänze am Ende: הואיל משה באר, בן ימיני, אבי עזר.
4. ב 444. Nur über die Genesis erschienen (Zedner S. 88).
5. ב 534. Lies Nepi ב 10.
6. ה 255. Supercomm. zu Ibn Esras Comm. über den Pentateuch, die Megilloth, Sprüche u. Ijob. In 12 Heften, von welchen sechs ersch. in Aix 1833 — 6, 8 (Zedner, S. 193).
7. ח 187. Lies Steinschneider S. 2829.
8. ח 747a fehlt. חסדי דוד. Von Abr. b. Jechiel Cohen Porto. Hschriftl. Psalmen-Comm. (Nepi א 73).
9. מ 1275 und ש 969 sind offenbar identisch. Es bedurfte an ersterer Stelle der Hinweisung.
10. מ 2554. Der Name des Vf. ist Simcha b. Isaak Luzzatto. S. Nepi ש 1.
11. מ 2572. Vgl. Nepi א 27.
12. מ 2626 b. Auch Jehuda Cohen v. Lissa verf. ein ס' מחנות כהונה, welches חי' על מס' במדבר enthält. (Nepi Jod 33).
13. פ 187. Cod. Halberstamm 224, vgl. Berliner Magazin VIII, S. 115.
14. פ 573. S. Steinschneider, Cat. d. Hamb. Hschr. zu cod. 250[2].
15. פ 710. Lies מרגליות טובה.
16. פ 1044. Lies: ר' כ"ר.
17. פ 1237 ist mit פ 571 identisch. Lies cod. München 61, Michael 100. Ergänze: cod. Vat. 36, Halberstamm 15.
18. צ 68. Vgl. Ghirondi א 35.
19. ק 240. Ein ס' גנוז חיים v. Ch. Palagi finde ich nirgends.

20. ש 832. Das Buch hat den Titel שמש אברהם u. geh. demnach hinter Nr. 931. שמוש bei Nepi ist ein Druckfehler.
21. ש 960. Nach Finn, קריה נאמנה, S. 73, hieß der Vater Aharon.
22. ש 1270 und ת 97. Vermuthlich muß es מרעמסלא heißen. Vgl. ח 774, כ 376. Ebenso wäre Nepi Job 124 zu corrigiren.

Breslau. Dr. Brann.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Spuren des deuterojeſaianiſchen Ideenganges in der zeitgenöſſiſchen und ſpäteren Literatur. Vom Herausgeber	1—18.
Ueber עסה. Ein Beitrag zur Sittengeſchichte der Juden vor und nach der Zerſtörung des zweiten Tempels. Von Dr. F. Roſenthal.	38—48.
Fortſetzung	113—123.
Fortſetzung	162—171.
Schluß	207—217.
Zur Geſchichte der nacheriliſchen Hohenprieſter. Vom Herausgeber	49—64.
Schluß	97—112.
Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde (Fortſetzung vom Jahrgang 1880). Von Dr. M. Gaſter. Choni haméagel	78—82.
Fortſetzung	130—138.
Fortſetzung	368—374.
Fortſetzung	413—423.
Die Fabel in Talmud und Midraſch (Fortſ. vom Jahrgang 1880). Von Dr. Samuel Back	124—130.
Fortſetzung	260—267.
Fortſetzung	406—412.
Fortſetzung	453—458.
Das Land Hagar in der hebräiſch mittelalterlichen Literatur. Von Dr. Samuel Kohn	145—161.
Schluß	193—201.

Seite

Ein Arabarch Nikanor in der ersten Kaiserzeit. Vom Herausgeber . . . . . 202—206.

Verwechselung der Partikeln עַל mit עַד, ferner עַל (אֶל) mit אֶל und עַד mit עַל. Vom Herausgeber. 216—235.

Die musikalischen Instrumente im jerusalemischen Tempel und der musikalische Chor der Leviten. Vom Herausgeber . . . , ... 241—259.

Eine angesehene Proselyten-Familie Agathobulos in Jerusalem. Vom Herausgeber . . . . 289—294.

Meïr ben Simon und seine Schrift Milchemeth Mizwa. Von Dr. H. Groß . . . . . 295—305.

Fortsetzung . . . . . 444—452.

Schluß . . . . . 554—569.

Jacob Bernays. Nekrolog . . . . . 337—347.

Schluß . . . . . 385—394.

Eine masoretische Studie. Die Anfänge der Vocalzeichen im Hebräischen. Vom Herausgeber . 348—367.

Schluß . . . . . 395—405.

Zum jüdischen Kalender. Von S. Sekles aus New-York . . . . . 424—427.

Hillel, der Patriarchensohn. Vom Herausgeber . 433—443.

Agrippa II. und der Zustand Judäa's nach dem Untergange Jerusalems. Vom Herausgeber. 481—499.

Zur Composition der agadischen Homilien. Der Midrasch Wajikra rabba. Von Dr. J. Theodor. 500—510.

Die jüdischen Steinsarkophage in Palästina. Vom Herausgeber. . . . . 529—539.

Zum Ofener Judenmord 1686. Von Dr. Brann 540—553.

Notizen

Handschriftliches aus München. Von Dr. Bernhard Ziemlich . . . . . 19—25.